Necip Fazıl KİTABI

"kalır dudaklarda şarkımız bizim"



ZEYTİNBURNU BELEDİYESİ

Necip Fazıl

KİTABI

“kalır
dudaklarda
şarkımız
bizim”

SEMPOZYUM TEBLİĞLERİ

Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları
Kitap No: 37

Yayın Danışmanı
Ömer Arısoy

Koordinasyon
Erdem Z. İskenderoğlu
Veli Koç

Necip Fazıl Kitabı

**“Kalır Dudaklarda
Şarkımız Bizim”**

Editörler
Asım Öz
İsmail Kara
Aykut Ertuğrul

ISBN 978-6025-65818-1-6

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 20640

1. Baskı
İstanbul, Eylül 2015

Kitap Tasarım **Salih Pulcu**

Tasarım Uygulama **Recep Önder**

Baskı-Cilt **Seçil Ofset Matbaacılık**
Yüzyıl Mh. Matbaacılar Sitesi 4. Cadde No: 77
Bağcılar İstanbul
Sertifika No: 12068

ZEYTİNBURNU BELEDİYESİ

444 1984

www.zeytinburnu.bel.tr

Necip Fazıl KİTABI

"kalır dudaklarda şarkımız bizim"

SEMPOZYUM TEBLİĞLERİ

Editörler
Asım Öz
İsmail Kara
Aykut Ertuğrul

ZEYTİNBURNU BELEDİYESİ

Değerli okurlarımız,

Necip Fazıl Kısakürek, gerek şairliği gerek düşünce adamı vasfı gerek aksiyonerliği açısından bu ülkenin yetiştirdiği en önemli münevverlerden birisidir. Kendisinden sonrasını etkileyen, ondan yoksun bir Türkiye tarihinin düşünülemeyeceği bir işaret taşıdır. Nitekim bugün siyasetten, düşünceye, edebiyata her kademede doğrudan ve dolaylı olarak onun öğrencilerinin bulunduğunu söylersek hiç de abartmış sayılmayız.

Pek çoğumuz, onun bize aşıladığı dava şuuru ve bilinciyle donandık, onun parıltılı ve hedefi tam isabet vuran cümlelerini kuşanıp çıktık milletimize hizmet yoluna. Dava adamlığını ve dava ahlakını onun kelimeleriyle kazıdık zihinlerimize... Şöyle diyordu Üstad: "Kim var! diye seslenilince, sağına ve soluna bakınmadan, fert fert 'ben varım!' cevabını verici, her ferdi 'benim olmadığım yerde kimse yoktur!' duygusuna sahip bir dava ahlakını pırıldatıcı..."

Bu sebeple hem bizler hem de bu ülkenin ona, onun "fikir çilesi"yle geçen ömrüne kuru bir teşekkür ve anmadan fazlasını borçlu olduğunu bilmek gerekir. Zeytinburnu Belediyesi olarak 2014 yılı-

nın Necip Fazıl Kısakürek'in doğumunun 110. yılı olması hasebiyle, Üstad'ın fikir çilesi içinde geçen ömrünün nağmelerinin kulaklarımızda hâlâ çınladığının delili bir sempozyum faaliyeti icra ettik. Pek çok kıymetli yazar, şair ve akademisyenin katılımıyla düzenlenen "Kalır Dudaklarda Şarkımız Bizim: Doğumunun 110. Yılında Necip Fazıl'ı Anma Sempozyumu"nun amacı, Necip Fazıl'ın hayatı ve eserlerini anma ve anlama çabasıydı. İnanıyorum ve iç rahatlığıyla söyleyebilirim ki, amacına ulaşan bir faaliyet gerçekleştirdik. Ancak hep söylendiği gibi "söz uçar yazı kalır". Sempozyumdan sonra her biri kıymetli emeklerle hazırlanmış bu tebliğlerin kitaplaştırılıp kayıt altına alınması çalışmalarına başladık. Sempozyumun sınırlarından dolayı eksik kalan ya da genişletilmesi gerektiğini düşündüğümüz konularla ilgili yeni çalışmaları da ekleyerek bundan sonra Üstad'ı anlamak isteyen herkes için kaynak olacak bir eser ortaya koymaya çalıştık. Elinizdeki kitap, işte bu çabanın, bu çalışmanın meyvesidir. Bu vesileyle sempozyum ve kitap çalışmalarında emek veren arkadaşlarıma, hocalarımıza teşekkürü borç bilir, hepinize iyi okumalar dilerim...

Murat Aydın

Zeytinburnu Belediye Başkanı

Bu kitabın hikayesi

Cumhuriyet Türkiye'sinde hayatı, şiiri, fikrî bakiyesi ve mücadelesi bakımından farklı tartışmalara konu olan merhum Necip Fazıl Kısakürek hakkında bugüne kadar akademik ve popüler mahiyette pek çok çalışma yapıldı. Zira Necip Fazıl, Türkiye'de siyasî düşünce alanında yapılan çalışmaları yakından takip eden herkesin malumu olduğu üzere 1940'lı yıllarda temel bazı fikrî/siyasî tartışmaları "başlatmış" ve şekillendirmiş bir isim olarak karşımıza çıkar. Dahası Necip Fazıl, Türkiye'nin en sancılı dönemlerine dışarıdan bir seyirci olarak bakmamış, fikir ve aksiyonunu özetleyen "Büyük Doğu" perspektifi doğrultusunda dergi çıkarmış, birçok yayın organında yazılar kaleme almış, memleketin farklı yerlerinde yüzlerce konferans vermiş ve aynı zamanda aktif siyasî mücadele içerisinde bulunmuştur.

Necip Fazıl'ın şahsiyeti ile uyuşan fikrî üslubu nazarı itibara alındığında, tanınırlılığının doğal olduğu da fark edilecektir. Onun sadece şiirleriyle hatta bir şiiriyle bile insanların ruh iklimini şekillendirdiği görmezden gelinemez. "Öz yurdunda garipsin, öz vatanında parya" dizelerinin pek çok insanı can evinden yakaladığı bilinir. Mesele bütüncül bir şekilde değerlendirildiği takdirde şu gerçek de görülecektir: Necip Fazıl sevabıyla, günahıyla hâlen üzerimizde etkisi olan önemli bir isimdir... Şüphesiz o, ilk dönem şiirlerinden başlamak üzere, tiyatro eserleri ve sinemaya dair yaklaşımlarıyla döneminin etkili sanatkârlarından biriydi ancak onun hayatı bununla sınırlı bir çerçevede ele alınamaz. Çünkü onu sadece edebî açıdan irdelemek oldukça karmaşık ve tanınırlığında etkili olan fikrî ve siyasî mücadele boyutunun örtülmesi anlamına gelecektir.

Bilindiği üzere, Necip Fazıl'ın mütedeyyin-muhafazakâr(yahut kendi dönemi itibariyle milliyetçi-mukaddesatçı) çevrelerin fikrî ve siyasî hayatındaki yankısının mahiyeti ve oluşturduğu izlerin kuvvetli olup olmadığı öteden beri tartışılır. Bu bağlamda birçok farklı alımlamaya kılavuzluk edecek olan kışkırtıcı bir soruya kulak vermek yerinde olacaktır: "Necip Fazıl, muhafazakâr çevrelerin

hissiyatlarının merkezinde midir yoksa tali bir figür müdür?" İlginçtir ki, özellikle 1960 sonrasındaki milliyetçi-mukaddesatçı nesillerin kendilerine özgü serüvenlerinde üstadın ciddi bir izinin olduğu iddialarını dillendirenlerin sayısı hiç de az değildir. Hatta son dönemlerdeki siyasî ve mimarî üslup üzerinden yapılan birtakım değerlendirmelerin çizmiş olduğu tesir krokisine bakılacak olursa, Necip Fazıl'a ayrıcalıklı bir konum atfedilerek "merkezî figür" rolü yüklenmesi son derece manidardır.

Gelgelelim Necip Fazıl'ın hayatının, eserlerinin, fikriyatının ve siyasî mücadelesinin yorumlanması elbette tekil bir anlayıştan ziyade farklı okumalara veya stratejilere imkân tanır mahiyette olup birtakım zorlukları da ihtiva etmektedir. Bundan dolayı Necip Fazıl'ı sadece hissî zaviyeden ve "Büyük Doğu" metaforu üzerinden ele almak da eksik olacaktır. Denilebilir ki, bu fikrî ve siyasî sathın dışındaki güzergâhların farkında olunması, onun mirasının derinlikli bir şekilde değerlendirilmesine son derece ciddi katkılar sunacaktır.

***

Farklı fikrî ve siyasî kanaatlerin daha belirgin bir şekilde ortaya konulmasını amaçlayan elinizdeki kitabın temeli, Necip Fazıl'ın 110. doğum yılı vesilesiyle 31 Mayıs 2014 tarihinde "Kalır Dudaklarda Şarkımız Bizim" adıyla Zeytinburnu Belediyesi'nce tertiplenen Necip Fazıl sempozyumuna dayanıyor. Sempozyum, Cumhuriyet devrinde birtakım tartışmaları tetikleyen kilit figürlerden Necip Fazıl'ın edebî ve fikrî ajandasına odaklanmak niyetiyle tasarlanmıştı. Aynı zamanda söz konusu faaliyet, öteden beri dillendirilen ancak pek de üzerinde durulmayan hayatını ve siyasî mücadelesini yeniden gündeme getirerek bir yandan Üstad'ı hayırla anmayı diğer taraftan da hakkındaki araştırmalarda var olduğuna inandığımız bir boşluğu doldurmayı amaçladı. Ne var ki, bu sempozyum,

çok dar bir zamanda planlandığından pek çok başlığı sempozyumda detaylı bir şekilde ele alıp, konuşma imkânı olmadı. Yine de bu çalışmanın, tebliğlerinin içeriği açısından bugüne kadar yapılanlardan farklı olduğu görüldü ve pek çok mecrada dillendirildi.

Sempozyumun ardından hazırlıklarına başladığımız kitabın sadece sempozyumdaki sunumlarla sınırlı kalmaması, Necip Fazıl'ın, hayatını, edebî, fikrî ve siyasî yönlerini ele alıp tahlil eden kalıcı bir eserin hazırlanması başından beri düşündüğümüz bir husustu. Çünkü böylesi bir kitap, hem Necip Fazıl'ı günümüz okuruna daha geniş bir perspektiften tanıtacak hem de eserleri hakkında gelecekte yapılacak daha ayrıntılı çalışmalara kaynak olma vasfını taşıyacaktı.

Aradan geçen bir yıllık süre zarfında belli temalar etrafındaki yeni metinlerle oluşturulan bu kitabın hedefi, Necip Fazıl'ın hayatını, edebiyatını, fikriyatını ve siyasetini yerleşik yaklaşımların sınırlarının ötesinde tartışmak, konuşmak şeklinde özetlenebilir. Keza, Necip Fazıl'ı bütün boyutlarıyla önemsediğimiz için hayat ve edebiyat kısmıyla yetinip fikriyat ve siyaset bahsini hafifsememiz ya da teğet geçmemiz doğru olmazdı.

***

Kitabın birinci bölümü "Hayat ve Eser" başlığını taşıyor. Bu bölüm, hafızayı tazelemek amacıyla, Necip Fazıl'ın hayatını, biyografisinde birtakım yanlış bilinen hususları, konuya dair tartışmaları, çıkardığı dergileri ve yayımlanmış eserlerini kronolojik olarak yeniden okur karşısına çıkarmayı hedefliyor.

İkinci bölüm, Necip Fazıl'ın sanat ve edebiyata dair eserlerini ve yaklaşımlarını birkaç konu ekseninde ele alıyor. Şiiri, hikâyesi ve tiyatro eserlerinin yanı sıra, Bâbıâli'ye yansıyan sanat ortamı, dil ve sinema gibi daha farklı ve mühim alanlara dair hissî ve fikrî yaklaşımlarına dair inceleme yazılarını içeriyor.

Necip Fazıl'ın tartışmaya açtığı veya insanları davet ettiği meseleleri ele alan yer yer başka patikalara sıçrayan yazılardan oluşan üçüncü bölüm ise, Necip Fazıl'ın fikirlerinin ve siyasî mücadelesinin seyrini değişik açılardan ortaya çıkarmayı amaçlıyor. Onun tartışmalarını, polemiklerini, yönelimlerini, yakın ve uzak tarihle kurduğu ilişkiyi açığa çıkaran yazılar aynı zamanda bazı sorulara da cevap arıyor.

Kitap dikkatli bir şekilde okunduğu takdirde görülecektir ki, elinizdeki eserde Necip Fazıl'ın kişiliği ile eserlerinde karşımıza çıkan dünyanın, oluşumu, çelişkileri, sınırlılıkları, şahidi olduğu dönemlere has boyutları, fikrî-siyasî etkileri, yaygınlaşması vb. konularda son derece farklı yorumlar bir araya getirilmektedir. Kitapta yer alan yazıların atıfları, kaynakçaları ve imlası konusunda çok genel düzenlemeler hariç yazarların tercihlerine sadık kalınmıştır. Necip Fazıl'ın yazılarından ve kitaplarından yapılan alıntılardaysa, özellikle yabancı ve eski kelimelerin yazımında sözlüklerden ziyade alıntı yapılan metinlerdeki yazımlar aynen korunmuştur.

Bu tür kitaplar hiçbir zaman eksiksiz olmaz... Bu kitabın da eksikleri var elbette. Sözgelimi yazılarıyla bu kitapta olmasını arzu ettiğimiz çok sayıda yazar vardı. Onların bu kitapta yer alamamış olmaları, işlerinin yoğunluğuyla ilgili. Belirlediğimiz fakat kimin veya kimlerin yazabileceği konusundaki arayışlarımızın neticeye ulaşmadığı konular, temalar ve meseleler de vardı. Bütün bunlara rağmen bu çalışma, başka ve daha analitik çalışmaların önünü açabilmeyi umuyor. Bu vesileyle, kitabın hazırlanışında katkılarını esirgemeyen bütün yazarlara ve sempozyumun her aşamasında desteklerini sunan Zeytinburnu Belediyesi yetkililerine teşekkür ederiz.

Çaba bizden tevfik elbette O'ndandır.

Asım Öz - İsmail Kara - Aykut Ertuğrul

İÇİNDEKİLER

Necip Fazıl

RASİM ÖZDENÖREN

Sayın Kaymakamım,

Sayın Belediye Başkanım,

Değerli dostlar,

Üstat Necip Fazıl'ın muhipleri, sevenleri hepinizi sevgiyle, saygıyla selamlıyorum. Öncelikle Zeytinburnu Belediyemizin bu kadir bilir faaliyetinden dolayı teşekkürlerimi, tebriklerimi ve minnettarlıklarımı sunmak istiyorum. Bu konuşma birkaç bölümden meydana geliyor. İnşallah yetiştiririz. Yetiştiremesem de kaldığı yerde bırakmış oluruz.

1. Necip Fazıl'ın kişiliği. Nasıl bir insandı? Onu anlatmak istiyorum.

2. Necip Fazıl'ın fikrî özelliklerini, fikirlerinin ne olduğunu, fikrinin özelliklerinin neler olduğunu anlatmaya çalışacağım. Bununla ilgili olarak İdeolocya Örgüsü'nden misaller vermeye çalışacağım. Şiirinin özelliğini, şiirinin Türk Edebiyatına, Türk şiirine getirdiği yeniliğin ne olduğunu üç beş cümleyle anlatmaya çalışacağım.

3. Şayet vaktimiz kalırsa Necip Fazıl'ın bizzat benimle olan ilişkisi zımnında anekdotlara yer vereceğim. Onun dışında Necip Fazıl'ın bilinen bilinmeyen bazı anekdotlarını, hazır cevaplığından kaynaklanan anekdotları zikretmeye çalışacağım.

Başlangıcı bile biraz uzun sürdü. İnşallah toparlamaya gayret edeyim.

Necip Fazıl'ı tanıyanlar hatırlayacaktır. Önce onun yüzünden bahsetmem lazım. Muhteşem, geniş, büyük bir alnı vardı. Dalgalı

saçları vardı. 1962 yılında, ben onu tanıma, o yüzü doğrudan görme şerefine, bahtiyarlığına nail oldum. Bu yüz, çizgilerle tepelerle vadilerle inişli yokuşlu haliyle alabora olmuş vaziyetteydi. Tikleri vardı. Her iki gözünde de tiki vardı. Birinden diğeri bazen çoğalır ve bu tiklerin periyotları gide gide artar, sonra da gide gide zayıflardı. Cevval, enerjik, aynı zamanda mustarip bir ifadesi vardı. Konuşması yüksek tonluydu. Ses volümü oldukça yüksekti. Otururken, genelde oturarak konuşur ve –bu ince teferruatı anlatıyorum onun halinin tavrının zihnimizde canlanmasına gayret etmek istiyorum- arkasına yaslanarak konuşurdu. Fakat sanki ayakta konuşuyormuş gibi... Üstat sanki sürekli ayaktaymış gibi konuşurdu ve buyruk tavrıyla, emir kipiyle konuşurdu. Bir su rica edecek olsa onu bile emir kipiyle bildirirdi. Ancak bu emir kipini yanlış anlatmış olmayayım. Bu emir kipi aynı zamanda kendine mahsus nezaketi, zarafeti de içinde barındırırdı. Asla nezaketsizlik durumuna düşmezdi. Su isterken, kendisinden bir şey alındığında, verildiği zaman bu nezaket ifadesini daima korurdu. Hazırcevaptı. Üslubu nükteliydi. Daima nükteliydi ve her şeyi anında yakalamasını bilir ve anında onunla ilgili, o durumla ilgili mutlaka daha önce hiç kimsenin aklına gelmemiş olan yakıştırmalar yapar, nükteler yapar ve insanın yüzünde tebessüm uyandırırdı. Hiçbir konu hatırlamam ki, Necip Fazıl o konuya bizim hiç birimizin beklemediği bir cevapla, bir nükteyle karşılık vermemiş olsun. Ona ne sorarsanız sorun kendi nüktesini, hikmetini içinde barındıran bir cevapla karşılaşırdınız. Hitabet üslubuyla konuşurdu. Yüceltmelerinde de aşağılamalarında ve horlamalarında da mübalağaya kaçardı. Her an sanki Shakespeare'in bir kahramanı sahneye çıkmış ve bir tirat veriyormuş edasıyla konuşurdu. Çevresi daima insanlarla dolu olmasına rağmen, kendini yalnız hissettiğini sıklıkla vurgulardı. Ömrünün son yıllarında bu durumunu daha açık ve bariz bir şekilde ifade etmeye başlamıştı. Yalnızlığını şöyle dile getirirdi:

"Kendimi nesli tükenmiş bir orangutan maymunu gibi hissediyorum," derdi.

Nesli tükenmiş, efendim, irtibat kuracağı kimse kalmamış, böylesine yalnız... Her zaman o yalnızlığı hissetmişti... Çocukluğundan beri yalnızlığını hissetmişti... Bunu şöyle anlatıyordu:

"Ben kendimi başkalarından farklı yaratılmış, güçlü yaratılmış birisi olarak görürdüm."

Burada güçlü yaratılmış olarak görmeyi böbürlenme diye düşünmemek lazım. O kendi halini olduğu gibi anlatmaya çalışıyordu.

Yine bir yerde, *O ve Ben*, biyografisini anlattığı kitap, orada:

“Herkes cüce, ben ise devmişim gibi gelirdi bana,” diyor.

Birinci ve güçlü olmak, başarmak için yaratılmış olmak hissini hep taşımıştır. Ama bu his bazılarının zannedeceği gibi böbürlenme hissi olarak söylenmiyor. Şu an Efendimizin bir hadisini hatırladım. Kendisiyle ilgili bir yorumda bulunurken bunu övünmek için değil, fakat hakikati beyan sadedinde ifade ettiğini bildiriyordu. Necip Fazıl da böbürlenmek için değil, bir hasletini ifade etme sadedinde öyle söylüyor.

O, aşırılıklardan hiçbir zaman uzak durmadı. Daima “Ya hep, ya hiç” pozisyonunda kaldı. Sıkça kullandığı cümlelerden birisi şuydu:

“Ya ol, ya öl!”

Küçük bir anekdot aktarayım. Şevket Rado anlatıyor. Ankara’da bir evde oturuyorlar Şevket Rado’yla. Salamandra o zamanın bir tür sobası. Salamandra söner gibi olunca, diyor Şevket Rado, Necip Fazıl yine her zamanki mütehakkim haliyle:“Şevket şunu biraz karıştır” diyor. “Maşa yok Necip Fazıl” dediğinde:“İşte şurada uzun bir klişe var. O klişeyle karıştırırsın.” Klişe Muhsin Ertuğrul’un boy klişesi, o zamanın şöhretli tiyatro oyuncusu... Rado:“Ben, diyor, klişeyi salamandraya uzattım, ateşi karıştırırken birden klişe ateş aldı. Kırmızı, yeşil, mavi, sarı renk cümbüşüyle yanmaya başladı. Bu ayini, bu şehrayini gören Necip Fazıl birden yerinden fırladı ve elektriği söndürdü. ‘Bütün klişeleri yak Şevket, dedi, bu şehrayin sabaha kadar devam etsin.’”

İlginç değil mi? Bir anlık şehrayini, bu renk cümbüşünü görmek için *Ağaç* dergisinin bütün klişelerini yaktırıyor. Ondan sonra da dergi klişe açısından zor durumlara düşer. Bir süre sonra da dergi kapanır. Necip Fazıl o anda yapması gereken her neyse onu yapıyor ve arkasından ne geleceğini umursamıyor. Burada onun tipik davranışlarından birinin ortaya çıktığını görüyoruz.

Onun tasavvufa intisap ettikten sonraki hali de böyleydi. “Ya hep, ya hiç” pozisyonunu hiç bırakmadı. İntisap ettiği andan itibaren geçmişini –yıl 1934; geçmişi derken şairlik geçmişini kastediyorum, o tarihte büyük şair olarak tanınıyor, kendini de büyük bir şair olarak kabul ediyor, böyleyken- şairliğini reddediyor. Bazı şiirlerinin bundan böyle kendisine izafe edilmesini istemeyecek kadar... Aslında reddettiği şiirlerde güzel şiirler, hakkı verilmiş şiirler, Türkçe’nin hakkını veren şiirler... Buna rağmen bazı şiirlerini reddediyor.

Stefan Zweig'ın bir sözü var: "Sınırları aşmak, ölçüyü kaçırmak, sıradan insan için bir tehlikedir. Sanatkârın büyüklüğü ise buradan gelir" diyor. Necip Fazıl ise sürekli sınırları aşma cehdinde olmuştur. Daha ilk gençlik yıllarından itibaren kendini hep "kendini aş" buyruğunu verirken yakalamıştır. Kendine sürekli:

"Kendini aş!" diyor.

Paris'teyken, yani ilk gençlik yıllarında, fakülte yıllarında, felsefe tahsil etmek üzere Paris'teyken, arkadaşları arasında kendini farklı görmeye devam ediyor. Herkes, kendinden başka herkes, tüm arkadaşları cüce muvazenelerini devam ettirmeye çalışıyor. Hiç birinde kendini aşma cehdi yoktur. O ise onlardan farklıydı, bunun da bilincindeydi. Kendine sürekli kendini aş buyruğunu veriyordu. Bu kendini aş buyruğu onda bir nefs mücadelesinin, nefs murakabesinin yolunu açıyor.

1952 yılında hapse girdiğinde, güzel kitaplarından birini, *Cinnet Mustatili*'ni yazıyor. Cinnet dikdörtgeni veya dörtgeni... Pencereyi, hapishane penceresini kastediyor. *Cinnet Mustatili* kitabında şu satırlar var:

"Saçlarım üç numarayla dibinden kesik, tıraşım 10 günlük, çocukların kedi ölüsünü sürüklemesi tarzında kendimi taş merdivenlerden koğuşa doğru çekerken genç ve hoyrat gardiyanın 'İhtiyar nereye?' diye bağırmasına kızmıyorum. Bu sese karşı en küçük kırgınlık düşerse içime hemen tövbeye yapışıyorum. Ben artık kimseye kızmak, hiçbir hakaretten kırılmak hakkına malik değilim."

Bu, tasavvufa, tarikata intisap etmiş olan birinin hapishanedeki halini anlatan birkaç cümle... "Bana hakaret gözüyle bakan dolar kaçakçısı zengin ve küstah aşağılık bir Rum'a sertçe bir laf ettim diye onun bile kalbini almak zorunda kalıyorum. İşin içinde nefsim olduğu için şeriat ölçülerini bile gereğinde imdada çağıramıyorum. Mukaddes ölçülerin batınındaki sır böyle emrediyor." Burası önemli arkadaşlar: "Ferhat'ın sevgilisine kavuşmak için deldiği dağ benim devirmek borcunda olduğum nefse göre bir kum tanesi." Arz edebiliyor muyum? Yani böbürlenmek için değil, tam tersine nefs murakabesinde kat ettiği mesafenin derinliğini dışa vuruyor.

Yine o günlerde –hapishanegünleri değil, 1930'lu yıllarda bir banka memuru olarak çalıştığı dönemde- bir kasabada bulunuyor. Kaldığı otelin önündeki kaldırımda birisi şöyle inliyor:

"Beykozlu Ahmet adam olamadın."

Bu ses sabaha kadar devam ediyor penceresinin önünde. Ve ona şöyle geri dönüyor:

“Kısakürekli Ahmet –Necip Fazıl’ın göbek adı Ahmet- adam olamadın!”

Deli diye nitelediği adamın sesi Necip Fazıl’da böyle yankı buluyor.

Yine *Cinnet Mustatili* kitabında şöyle enteresan bir ibare var: “O da benim gibi…” diyor bir ihvanından bahsederken. Fakat hemen inceliklerin en güzeli olan şu açıklamayı yapıyor:“Ona benim gibi dediğim için Allah’tan af dilerim. Bunu nispet noktasından söylemedim. Yoksa asıl İlyas gibi olabilmek benim için ne devlet ve bana ne uzak.”

Hani Necip Fazıl’a kibirli diyenler, nerededeler? Bu cümleler aslında öyle söyleyenlerin yüzüne şamar gibi inmeli. O, nefs muhasebesinde çok ileri noktalara gidiyor. Belki, bir şey haddini aştığında zıddına inkılâp eder fehvasınca zıddına dönüştüğünü görmemiz mümkündür bu ifadelerin…

O yıllarda, yani 1950’li yılların ilk yarısında onu hor görmek, küçümsemek için“süper mürşit” lakabı takılıyor. *Cinnet Mustatili* kitabında bu halini de şöyle ifade ediyor:

“Ya Rabbi nezdinde kendimi en aşağı müminlik mertebesinin ancak ayak tozlarını silmeye memur bir dereceye bile layık görmeyerek, böyle bir iddiadan bile kemiklerim ürpererek kaydediyorum, sadece senin dininden, hak olan yolundan, tek olan kapından nefret ettikleri için nefret edilmek bana ne muazzam bir payedir. Bu payeyi bana sen hayatım ve bütün insanların hayatı gibi meccanen, yoktan, tek liyakat ve istihkakım olmadan verdin ve benim ağzımla değil, düşmanlarımın lisanıyla izhar ettin. Artık ben nasıl susabilirim?”

Gerçekten muhteşem bir itiraf ve kendi halini çok etkili cümlelerle ifade etmenin güzel örneklerinden biri… Burada ben bir tespitimi, bir yazımda dile getirmeye çalıştığım tespitimi aktarayım:

“Necip Fazıl Kısakürek, sanki sürekli olarak bir kefareti ödemek borcuyla dünyaya gelmiştir. Onun hayat hikâyesi, çağımız Müslümanlarının nefsleri ve bedenleri yüzünden katlanmak zorunda kaldıkları sıkıntıların ve bu sıkıntılardan kurtulmak için çektikleri ezaların tümünü kendi bünyesinde toplamış gibidir ve onlara bir sembol olma değerindedir. Kefaret ödemeye her ân hazır olan vic-

dan yapısıyla, bu bakımdan, onun hayatında bir ikilik, bir parçalanmışlık görülemez. Bu heyecanlı ve duyarlı mizacın belki en muhtaç olduğu şey, huzurlu ve sakin bir hayatken, o, ömrünün sonuna kadar böyle bir hayata hiçbir zaman talip görünmemiştir. Boynunda taşıdığı mahkûmiyet kararıyla bu dünyaya gözlerini yumması da, bu halinin reddedilmez belgesidir. Böylece o, bu dünyadan alacaklı olarak göçmüştür."

Hatırlayacaksınız, Necip Fazıl için o günün Cumhurbaşkanı'na hapse girmemesi için bir af talebinde bulunulmuş ve bu af reddedilmişti. Böylece boynunda bir mahkûmiyetle, bu dünyanın veya bu rejimin kendisine reva gördüğü bir mahkûmiyet kararıyla ömrünü tamamlamıştır. Dünyanın ve ülkemizin insanlarından, onun kurulu düzeninden alacaklı olarak bu dünyaya veda etmiştir.

Fikrî Özellikleri

Fikrî özelliklerine bazı genel çizgilerine değinelim. Necip Fazıl Cumhuriyet döneminde ilk kez ve tek başına bir birey olarak İslâm fikrini terennüm etmiştir. 1930'lu 40'lı ve devam eden yıllarda tek başınaydı. Cumhuriyet öncesi dönemde elbette bu fikrin alt yapısı vardı. İslâm fikriyatının bir alt yapısı vardı. Fakat bu alt yapı Cumhuriyet dönemiyle beraber altüst edildi. Üzerinden buldozerle geçildi. Necip Fazıl o dönemde Cumhuriyetin o ilk yıllarında, 30'lu, 40'lı yıllarda bir başına İslâm fikriyatını terennüm etmeye devam etti. Kendisinden önceki dönemde Said Halim Paşa, Bediüzzaman Said Nursi, Eşref Edip, şair Mehmet Akif, İslâm fikriyatının birer mümessiliydiler. Fakat onlarla Necip Fazıl'ın arasındaki dramatik fark şu: Müslüman aydınların hedef kitlesi yine Müslümanlardı. İslâm, devletin eksikleriyle, fazlalarıyla, yanlışlarıyla, kusurlarıyla, meziyetleriyle yürürlükteydi. Eleştireceğimiz farklı yanları olabilir. Fakat her şeye rağmen şimdi adını saydığım düşünürler, münevverler, yazarlar, şairler, bunların hedef kitlesi Müslüman insanlardı. Hâlbuki Necip Fazıl'ın hitap ettiği insanların yaşadığı rejimde, din belirleyici olmaktan uzaklaştırılmıştı. Oysa Osmanlı döneminde din belirleyiciydi, eksiğiyle fazlasıyla, isabetli veya yanlış yorumuyla her hâlükârda belirleyici olan dindi, şeriattı. Hâlbuki Cumhuriyet döneminde siyaset ve toplum hayatında din belirleyici olmaktan çıkarılmıştı. Şimdi böyle bir dönemde Necip Fazıl'ın sesini yükseltmesi aslında onun nasıl bir mangal gibi yürek taşıdığının da işareti sayılmalıdır. Hedef kitle artık

herkes, yani sadece Müslümanlar değil, herkes... İslâm'ın yeniden ve herkese anlatılmasının gerektiği bir döneme girilmiş oluyor. Fakat İslâm'dan bahsetmek o kadar da kolay ve rahat değil. Müslümanların üzerinde bir devlet terörü estiriliyor. İslâm da, Müslümanlar da horlanıyor. İşte böyle bir dönemde Necip Fazıl, edebiyatın nerdeyse bütün alanlarında, tarih, ideoloji, dinî düşünce ve düşünürler, tasavvuf, edebiyat, bütün bu alanların tamamında eser vermeye başlıyor.

Mesela tiyatro alanında yanılmıyorsam 14 veya 15 ciltlik külliyatı var. Sadece tiyatro eseri yazmış olsaydı bile aslında bir insan ömrünü doldurmaya kifayet ederdi. Tarih alanına gelelim: Necip Fazıl tarihçi değildir, ondan tarihçi olmasını da beklemiyoruz, fakat bu alanda verdiği eserlerin tamamı önemli bir yekûn tutar. Yani tarih, ideoloji, dinî düşünce türünde verdiği eserlerde bu alanın uzmanıymış gibi kalem oynatmıştır. Daha da önemlisi bu eserler istikamet gösterici bir işlev icra etmiştir. Sultan Abdülhamid Han'ı "Ulu Hakan" diye isimlendiren Necip Fazıl olmuştur. Keza Sultan Vahdettin adeta ona yapışık bir sıfat olan "Vatan Haini" kelimesiyle anılıyordu. İlk defa bu klişeleri, bu ön yargıları berhava eden bir kitap başlığıyla Sultan Vahdettin Han'ı yazmıştır: *Büyük Vatan Dostu Sultan Vahdettin Han*... *Çöle İnen Nur* asrı saadeti anlatıyor. Peygamber Efendimizin hayatını anlatıyor. Ben Türkçede Necip Fazıl'ın bu kitabından daha çok gözyaşlarıyla ıslatılmış bir ikinci kitabın olduğunu doğrusu tahayyül edemiyorum. Keza *Yeniçeri* kitabı Osmanlı'nın yükselişi ve çöküşünü anlatan bir kitap... *Son Devrin Din Mazlumları*, Cumhuriyet'in ilk dönemini anlatan bir kitap... *Büyük Mazlumlar* diye bir kitabı var. Bunlar tarihle ilgili kitapları. Bu kitapların tamamında istikamet belirleyici bir özellik söz konusu... İdeoloji kitapları *İdeolocya Örgüsü* başta olmak üzere, *Türkiye'nin Manzarası*, *Tanrıkulu'ndan Dinlediklerim*, *Çerçeve* ve devam eden kitapları var...

Dinî düşünce bağlamında *İman ve İslâm Atlası*, bu kitap bildiğimiz bir ilmihal kitabı... Ancak bildiğimiz ilmihal kitaplarından farkı şu: diyelim ki sularla, abdestle ilgili hükümler anlatılıyor. O bölümü okurken insan istiyor ki, sürekli abdest alsın. Namazı anlattığı yerde insan istiyor ki, alnı secdeden kalkmasın. Böyle kendi ruhunu, kendi varlığını, kendi ruhunun nefhasını bu kitaplara sirayet ettirmiş, sindirmiş, böyle bir özelliği var bu kitabın. Efendim *Hac'dan Çizgiler Renkler Sesler*, *Sahte Kahramanlar*, *Büyük Mazlumlar* –biraz önce *Büyük Mazlumlar*'ı tarih kitaplarının arasında da anmıştım-, tasavvuf alanında *Halkadan Pırıltılar*, *Büyük Kapı*, *Baş-*

buğ Velilerden 33, bir de *Veliler Ordusundan 333* diye bir kitabı var... Şiirlerini *Çile* adını verdiği kitapta topladı. Poetikası da bu kitabın içinde yer alıyor. Eleştiri ve değerlendirme yazıları var.

Şimdi insanın aklına gelebilir ve sorabilir niye bu kadar farklı alanlarda ürün verdi? Döneminin İslâm yönündeki özelliğine bakmamız gerekiyor. O, ben söylemesem bunu kimse söylemez mülahazasıyla, bilinciyle bu işi yapıyor. O yazmasaydı gerçekten başka kim yazabilirdi? Bu her yazar için söz konusu belki. Ama Necip Fazıl bunu öyle zannediyorum ki, çok bilinçli olarak yerine getirmiştir. Şiirle, tiyatro eseri arasında yakınlık var. Her ikisi de son tahlilde kelimeye dayanan, tiyatroda aksiyon da söz konusu olsa bile, neticede kelimeye dayanan ürünler... Tiyatro oyunları, öyküsü, bütün bunlar kendisi yazmasaydı ikinci bir kişinin yazması muhal olabilecek nitelikteki eserler... İslâm'ın, tevhidî dünya görüşünün farklı alanlarda, tiyatroda, tarihte, şiirde yansımasına makes oluyor bu kitaplar. Evrensel İslâm kültürünün bir ürünü olarak tecelli ediyor bu kitaplar. Batı kültürüyle, İslâm kültürü arasındaki fark dikkat çekicidir. Batı kültüründe din, kültürün unsuru. Hâlbuki Necip Fazıl'ın terennüm ettiği eserlerde İslâm, kültürün bir unsuru olarak değil, kültür dinin, İslâmî yaşantının bir unsuru olarak tezahür ediyor.

Düşüncesinin Kaynakları

Düşüncesinin kaynaklarına bir iki kelimeyle değinmiş olalım. Batı düşüncesinde felsefe ve edebiyat –tahsili zaten felsefe-, umumi tarih, İslâm tarihi, Türk tarihi, tasavvuf, bütün bunlar Necip Fazıl düşüncesinin kaynakları arasında... Düşüncesinin temaları neler: Doğu ve Batı muhasebesi, Türk'ün muhasebesi -bunu ırkçılık manasında anlamamalı, tarih muhasebesi olarak görmeli-,Türk'ün muhasebesi bağlamında niçin ve nasıl kurtuluruz sorunu irdeleniyor, genel tarih muhasebesi üzerine görüşleri ileri sürülüyor. Devlet ve idare ile ilgili görüşlerini dile getiriyor.

Düşüncesinin temalarını saydık, etkilerine gelince; Necip Fazıl, Cumhuriyet döneminde entelektüel planda Müslüman'ca kritiğin ilk örneğidir. Günümüz Müslüman düşüncesinin temelinde onun gayretinin payı inkâr edilemez ölçüde belirleyici olmuştur. Ancak bunu söylerken şunu da ihtirazi kayıt olarak belirtmiş olalım, bütün bunlar Necip Fazıl'ın fikirlerinin eleştirilemez olduğu anlamına çekilmemeli... O da elbette eleştirilebilir, nasıl İmamı

Azam, bütün İslâm düşünürleri eleştirilebiliyorsa, o da her açıdan değerlendirmeye tabi tutulabilir. Mehmet Akif'in, Sait Halim Paşa'nın, Bediüzzaman'ın fikirleri gibi... Eleştirilebilir olması onların değerini düşürmez, tam tersine o fikrin pekişmesine medar olur, bunu da böylece söylemiş olalım. Düşüncesinin etkileri dedik, bunları anlattık...

***İdeolocya Örgüsü* Ekseninde, Necip Fazıl'ın Düşünsel Özellikleri**

Necip Fazıl'ın düşünsel özelliklerine değinirken *İdeolocya Örgüsü*'nde, "Çilemiz ve Davamız" başlığını taşıyan 11. bölümünde "Beklenen Nizam" başlığında ileri sürdüğü söyleme göz atalım, Üstat orada: "Yüzyıldan beri bir toplu iğne yapmaktan bile âciz yaşayan bu milleti, radyosunu, otomobilini, traktörünü, dikiş makinesini, falanını ve filanını (yapmaya) zorlayacak bir nizam... 'İstersen bunları tenekeden yap; fakat kendin yap!' diyecek bir nizam..." öngörüyordu. Bu tabii 1940'lı, 50'li yıllarda söylenmiş bir cümle... Türkiye'nin de o günden bugüne kat ettiği mesafeyi göstermesi bakımından da önemli. Radyosunu otomobilini traktörünü kendisinin yapması o zaman hayal bile edilemiyordu.

Böyle bir nizam tahayyül ediyor ve devam ediyor: "Türk gümrüklerinden, hayatî devlet ihtiyaçları müstesna, tek Garp aletinin geçmesine müsaade etmeyecek bir nizam... Tâ bu aletlere rekabet edici Türk sanayiye, imal kudreti doğuncaya kadar başka çıkar yol görmeyecek bir nizam..." Bu da aslında o yılların kota nizamını dışa vuran bir telakki tarzı... Yani öyle bir nizam kuralım ki, bu nizam hiç bir Garp aletinin bu sınırlardan içeriye girmesine müsaade etmesin! Bu aletleri kendimiz yapalım ve galiba böylece Batı'yla rekabet etme gücüne ulaşalım diyor.

Şimdi, *İdeolocya Örgüsü*'nün bazı düşünsel özellikleri var, onları şöyle sıralayabiliriz: 1. rasyonalist bir kafa yapısı, 2. matematik bir akılcılık, 3. hendesî ve riyazî bir düşünme tarzı... Sanat anlayışı Allah'ı aramak, artı ölçü ve disiplin veya nizam öngörüsü... İdealizm ve ütopyayı öngörüyor, orada da buyurgan ve tepeden inmeci bir yaklaşım öngörüyor Necip Fazıl... 1940'lı yıllarda, sanıyorum ikinci defa o günün şartlarıyla askerliğini yaptığı sırada, Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak'a darbe teklifinde bulunuyor... Üstat bunu anlatırken kendi kendine gülümserdi:

"Tahayyül edebiliyor musunuz", derdi, "Bir yedek subay Genelkurmay Başkanı'na darbe teklifinde bulunuyor!"

"O ne derdi, nasıl karşılardı Üstat?" diye sorduğumuzda, Fevzi Çakmak:

"Ben orduyu tekrar yeniçeri ocağına döndürmek istemem!" dermiş.

Şimdi, Necip Fazıl'ın bu tepeden inmeci üslubunun, bugünden geriye baktığımızda onun buyurgan karakterini yansıttığını ileri sürmemiz imkân dâhiline giriyor. Bu, aslında kendisinin bireysel karakterine de yaraşan bir durum... Fakat her şeye rağmen Necip Fazıl'ın tavrını bugünün ölçüleriyle değerlendirdiğimizde anakronizme düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalabiliriz. Onun bu ruh halini o günün şartları içinde mütalaa etmek gerekir.

Necip Fazıl'ın *İdeolocya Örgüsü*'nü Maverdi'nin *El-Ahkâmı Sultaniye*'siyle karşılaştırdığımızda şu farkı görürüz: her ikisinde de bir devlet düzeni öngörülüyor; *Ahkâmı Sultaniye*'de Maverdi bir İslâm devletinin özellikleri nedir, neler olmalıdır sorusunun cevabını aramıştır; olanı anlatmıştır. Necip Fazıl ise gene içinde yaşadığı şartlar itibariyle olanı değil, fakat olması gerekeni anlatmıştır. Dolayısıyla o, her şeyi ütopya, bir ideal haline getiriyor. Böyle düşünmesini de Necip Fazıl'ın yetişme tarzına, tahsiline, bir ölçüde de onun karakterine bakarak açıklayabiliyoruz. O rasyonalisttir, yani idealist... Paris'te felsefe tahsili etmiştir, Bergson'un öğrencisiydi. Bankacılığı var, bankacı olarak da bir bilanço disiplininden geçmiştir; dolayısıyla kılı kırk yaran bir anlayışa sahiptir. Ve askerdir... Necip Fazıl, Bahriye Mektebi'nde okumuştur, bütün bunlar Necip Fazıl'ın hendesî, dolayısıyla soyut düşünmesinin izahı olarak karşımıza çıkıyor. Düşünce üslubu, evet hendesîdir...

İdeolocya Örgüsü'nde özgürlüğü kısıtlayıcı bir devlet telakkisinin başat olduğunu görüyoruz. Devlete mutlak hâkim olma özelliğini yakıştırıyor. *İdeolocya Örgüsü*'nde şöyle bir cümlesi var:"İnsan hür değildir, hür olan eşek veya köpektir" diyor. Şimdi bu, bir felsefeci için enteresan bir cümle, izaha muhtaç bir cümle... Biz biliyoruz ki insan hürdür, hür olduğu için de fiillerinden, amellerinden sorumludur. Acaba üstat, insan hür değildir derken neyi kastediyor olabilir? İnsan hür olduğu için, yani seçme melekesiyle donatılmış olduğu için, ona şeriat gönderilmiştir. Dolayısıyla o şeriatla bağlıdır. Fakat hayvanlara şeriat gönderilmemiştir, bir şeriatla bağlı kılınmadığı için de, Üstat, hayvan türünü hür kabul ediyor, diyebi-

liriz. Necip Fazıl'ın insan hür değildir, hür olan eşek veya köpektir derken kastettiği hususun bu yaklaşım olduğunu düşünebiliriz. Aslında insan ontolojik açıdan hürdür, hayvan kısmı ise ontolojik açıdan hür değildir.

"Başyücelik Emirleri"nden bir örnek verelim, orada çok enteresan şeyler var, mesela "kanun" başlığı altında şöyle bir cümle var:

"Her ne şekilde olursa olsun, hırsızlığı sabit olan şahıs, ana ölçümüzün mutlak çerçevesi içinde ve umumi bir yerde kolunu kaybedecek ve bu vaziyetin herhangi bir kaza ve maluliyetten ayırt edilmesi için, ömrü boyunca, kolunu hırsızlık yüzünden kaybettiğine dair üzerinde bir alamet taşıyacaktır."

Burada aslında Üstad'ın nasıl amansız bir hırsız düşmanı olduğunu görüyoruz. Adam zaten kolunu kaybetmiş, bir de üzerinde böyle bir alamet taşıyacak... İnsan, hırsıza biraz da insafsızlık mı edilmiş diye düşünmekten kendini alamıyor.

"Kumar" bahsinde de şöyle bir yasa öngörüyor:

"Kumar fiilinin mükerrer suçlusu –yani tekrar eden, kumarı alışkanlık haline getirmiş olan, kumar fiilinin mükerrer suçlusu- vatandaşlık haklarından düşürülüp hudut dışına çıkarılır ve memleket içindeki bütün hak ve mülkiyetlerinden mahrum edilir."

İnsanın, Üstat biraz insafsızlık olmuyor mu, diyesi geliyor. Ama onun muhayyilesindeki nizam bu... Külhanbeyleriyle ilgili yine böyle şiddetli tedbirler öngörüyor.

Sinema hakkında: "Bundan böyle sinema yerli ve ecnebi bütün nevileriyle kati devlet murakabesi altına geçecektir."

Matbuat: "Bu emrin neşriyle beraber, 'Matbuat Hürriyeti' isimli millî ve içtimaî felâket vesilesi kaldırılmıştır. Bundan böyle matbuat, bilinen mânâda hür değildir."

Hâlbuki kendisi 1940'lı yıllarda matbuat hürriyetiyle ilgili o dönemin zulmüne maruz kalmış bir şahsiyet.

Üniversite için söyledikleri de enteresan: "Büyük Doğu âleminin üniversitesine ait ana prensiplerin başında, üniversite muhtariyetinin kaldırılması vardır. Ruh kökümüzden olmayan bir üniversite profesörü olamaz."

Şehir ve köy üzerine mütalaaları var ama vaktinizi almamak için oraları geçelim.

Daha başka birçok konuda Üstat çok sert tedbirler öngörüyor. Böylesi sert öngörüleri Üstad'ın hendesî, bir bakıma köşeli düşünme üslubu ile açıklamak mümkün ise de, bir bakıma da, o dönemde dünyaya egemen olan buyurgan kafa yapısıyla ilişkilendirmemiz de açıklayıcı olur.

Düşünme Üslubu

Üstad'da olağanüstü bir tecrit yeteneği var, yüceltmesinde de, aşağılamasında da abartıya kaçıyor.

Mukayese etme, kelime ve fikir oyunlarına başvurma, semboller kullanma, mizah ve nükte Üstad'ın hayatının ve düşüncesinin temel özelliklerindendir. Gündelik konuşma üslubunda, köylülüğe, derbederliğe, hırpaniliğe şiddetle karşı gelir.

Şiirinden herhâlde arkadaşlar bahsedecektir, ben bir tek şunu söyleyerek geçmiş olayım. Necip Fazıl'ı Türk edebiyatına mal eden en başat yanı, hece veznini kentleştirmesi olmuştur diyebilirim. Heceyi salt halk şiirine münhasır olmaktan kurtarmış, kentli insanın ve bireyin ifade edilmesinin bir vezni olarak kullanmıştır.

Şiiri, Ahmet Hamdi Tanpınar'dan başlayıp Ahmet Kutsi Tecer, Ahmet Muhit Dranas, daha sonraki nesilden Cahit Sıtkı Tarancı, Ziya Osman Saba, Fazıl Hüsnü'ye kadar uzanan bir etki gücüne sahiptir. Onun "Ben" başlığını taşıyan şiiri zamanında çok yanlış anlaşılmış, üstadın konuşmamızın başlarında söylediğim gibi, bencilliğiyle, kendi benini yüce görmesiyle ilişkilendirilerek yorumlanmıştır. Bugünden geriye baktığımızda olay daha bir vuzuhla anlaşılıyor. Şiirin son beyti şöyle:

"Hep ben ayna ve hayal, hep ben pervane ve mum

Ölü ve münker nekir, baş dönmesi, uçurum."

Bu şiiri, aslında yirminci yüzyılda heceyle yazılmış modern tarzdaki ilk vahdeti vücut terennümü diye görmemiz mümkündür.

Bazı Anekdotlar

Tebliğimizin ana bölümlerini bitirmiş olduk. Bir iki anekdot aktararak konuşmamızı bitirelim:

Üstat Malatya hapishanesinde, yıl 1952. Üstat herkesten fazla ıstırap içinde... Aslında diğerlerinin çok da umurunda değil hapishanede olmak... Yorgun uykusuz endişeli, böyle bir hal içinde...O gün yine bu endişeler ve uykusuzluk içindeyken mahkemeye çıkıyor... Necip Fazıl, daha önce bahsetmiştim, ayakta ve kumandan edasıyla konuşuyor. Hâkim Üstad'ın bu özelliğini bilmediği için ona çıkışmaya çalışıyor, Üstad'a:

"Rol yapmayın Necip Fazıl Bey, kısa kesin!" diyor.

Necip Fazıl'ın cevabı muhteşem:

" Rol yapıyorum hâkim bey, ayakta duruyorum!"

Üstat, ayakta durmaya bile mecalim yokken şu anda ayakta duruyor olmam rol icabı, karşınızda sanık olarak ayakta durmam bu rolümün icabı demek istiyor. Üstat bu cümleyi söylüyor ama hâkimin onun ne demek istediğini anlayıp anlamadığını bilmiyoruz. Muhtemelen anlamamıştır...

Yine o hapishaneden anekdot; Bir duruşma dönüşünde Cevat Rıfat Atilhan'a soruyorlar:

"Duruşma nasıl geçti, ne sordular, sen ne cevap verdin?"

Cevat Rıfat Atilhan:

" Muhteşem bir sükût ile cevap verdim," demiş.

Bunu Necip Fazıl'a aktarıyorlar: "Üstat, diyorlar, Cevat Rıfat mahkemede sorulara muhteşem bir sükût ile cevap verdiğini söylemiş, ne diyorsunuz?"

Üstat:

"Aa", demiş, "sükûtunu keşke teybe de kaydettirseydi!"

Cahit Zarifoğlu'nu üstada ilk defa biz, Alâeddin ile ben götürdük. Cahit biraz pervasız, biraz hercai, öyle biri... Üstat o tarihte -1962- hapishaneden yeni çıkmıştı. 27 Mayıs darbesinde tutuklanmıştı. Hapishaneden sonra her şeye nerdeyse sil baştan başlıyor, yeni bir eve taşınmış, Kızıltoprak'ta, o hengâmede evinin eşyası dağılmış, kitapları şurada burada elden çıkmış. Salona girdiğimizde Cahit hemen kitap rafına yöneldi, rafta fazla görünmeyen kitaplar, plaklar... Cahit:

“Üstat kitaplarınıza bakabilir miyim?” dedi. Üstat:

“Bak, hepsi orda, ama kitaplarımız dağıldı kayboldu.” dedi.

Cahit kitaplara bakıyor, ikide birde:

“Üstat bu kitabın bende Almancası var, üstat hangi bestekârı seversin,” kabilinden sorular soruyor. Üstat da kısa kısa cevaplar veriyor, bir taraftan da bizlerle sohbetine devam ediyor. Cahit, üstadın sözünü kestiğinin farkında olmamalı ki:

“Üstat ben Wagner’i severim, sen kimi seviyorsun, Wagner, Beethoven’e beş çeker,” falan kabilinden laf yetiştirmeye çalışıyor. Üstat bir süre sabırla dinledikten sonra, patladı:

“Artist”, diye hitap etti Cahit’e, “virtüöz burada konser veriyor, sen orada notalarla meşgulsün!”

Üstadı Ankara hava alanından İstanbul’a uğurlayacağız. Uçak yarım saat veya bir saat ertelenmiş. Bunun üzerine Üstat:

“ Haydi, biraz alanı dolaşalım.” dedi.

Bir oyuncakçı reyonunun önünden geçerken Üstat:

“Ferhat’a oyuncak alalım” dedi. Şunu da ver bunu da ver derken, büyük bir torba oyuncak aldı Üstat. Bizim neslimiz oyuncak bilmez… Biz çelik çomak, körebe türü oyunlarla çocukluğumuzu geçirdik, oyuncaklarımız yoktu bizim. Bir defasında öğretmenimiz yarın oyuncaklarınızı getirin, dediğinde: “Anne, dedik, öğretmen oyuncak istiyor.” Evde oyuncak bulamadık, neticede bir tazı biblosu vardı, masanın üzerinde duruyordu, annem:“Sizin oyuncağınız bu!” dedi. Bizde o tazı biblosunu oyuncak diye okula götürdük. Öğretmen herkesin sırasında oyuncaklarına bakıyor, ikizim Alâeddin’le bizim önümüzde tazı biblosunu görünce: “Bunu ne yapıyorsunuz, bununla nasıl oynuyorsunuz?” diye sordu. Ben de elimi biblonun üstünde gezindirerek: “Öğretmenim, biz bunu böyle okşayıp seviyoruz.” dedim.

Şimdi bizim oyuncak fikrimiz bu. Dolayısıyla Cahit, Üstad’ın bir çuval dolusu oyuncak aldığını görünce apıştı tabii.

“Üstadım”, dedi, “Ferhat’ın hiç oyuncağı yok muydu?” Üstat döndü:

“Olmaz olur mu”, dedi, “bir oda dolusu oyuncağı var.”

Cahit o şaşkınlıkla:

“Üstat, madem o kadar oyuncağı var, niye satmıyoruz?” dedi.

Üstat bütün hazır cevaplığına rağmen beş on saniye sustu, hiç bir şey söyleyemedi, toparlandıktan sonra:

“Beni,” dedi, “Bugüne kadar iki kişi kamaştırdı, biri Falih Rıfkı, biri de bu çocuk!” Ve hemen ilave etti:

“Şimdi anladım, o sendin” dedi. Bu defa merak sırası bize geldi. Üstat anlatmaya başladı:

“Bir gece, kapı vuruldu,” diye başladı anlatmaya. Üstadın kapıya bakacak, kapı açacak öyle bir huyu yok. Onun hali vakti yerinde olduğunda uşakları vardır, aşçısı, seyisi vardır, köşkün işlerine onlar bakar. Fakat o gece her nasılsa Üstat kapının önünden geçerken, kapı da o sırada tıklatılıyor. Kapıyı Üstat açıyor. Kapıda, kim olduğunu tanıyamadığı biri duruyor. Üstat şöyle devam etti:

“Kapıyı açtığımda, dışarıda şiddetli bir yağmur yağıyordu, sokak lambasının ışığı kapıya gelen zatın arkasından vuruyor, paltosunun yakasını da boynundan aşırmış olduğundan yüzü seçilemiyordu, ‘Beni sen zehirledin’ diye bağırdı ve gerisin geri dönüp seri adımlarla uzaklaştı. “O sendin!” dedi Cahit’e. Cahit:

“Üstadım ben böyle bir şey yapmadım,” dediyse de Üstad’ı inandıramadı.

Cahit’e biz de sonradan defalarca sorduğumuzda, Cahit her defasında böyle bir şey yapmadığını söyledi. Gerçekten de Cahit için böyle bir şey söz konusu olamazdı. Cahit Üstad’ı beni sen zehirledin diyecek kadar okumuş değildi.

At merakı vardı Üstad’ın. Fakat bir gün evine gittiğimizde, bir sıpayla karşılaştık. Sıpa salonda... Çok da sevimli... Büyükçe kulakları var, büyük gözleri var... Sıpa oradan oraya, oradan oraya koşuşturuyor... Sıpayı bize gösterdi. Biz de her geldiğimizde: “Üstat sıpa ne âlemde?” diye sorduğumuzda, Üstat “sıpayı getirin” der, sıpa salona getirilir, oradan oraya koşuşturur. Bu ara haziran ayı geldi, bizim sınavlarımız araya girdi, bir iki ay sonra tekrar Üstad’ı ziyaret ettiğimizde gözlerimiz sıpayı aradı.

“Üstat,” dedik, “sıpa ne oldu?”

“Gelin göstereyim, sıpaya ne oldu!”

Evinin önünde küçük bir çayırlık var.

“Şu gördüğünüz eşek,” dedi, “Sıpa; sıpa, eşek oldu!”

Bir de, bir mangal olayı... Üstat antikaya da meraklı... Ziyaretlerimizin birinde:

" Mangalı getirin!" diye dışarıya seslendi.

Salona bir büyük pirinç mangal getirildi. Üstat:

"Bunun fiyatını söyleyin, kaça alırsınız bu mangalı, görüyorsunuz antika..." dedi.

Gene on beş yirmi kişi varız orada... Fiyat söylendiğinde şöyle bir riski göze almak gerekiyor; verdiğiniz fiyat şayet üstadın hoşuna giderse –üstat en iyi zamanlarında bile parasızdır, parasızlığa da bayılan birisi- verdiğiniz fiyat Üstad'ın hoşuna giderse "Ver parayı, al mangalı götür" diyebilir. Dolayısıyla rahat fiyat söylenemiyor... En baştaki arkadaş: "Üstadım," dedi, "Kırk lira eder." Anlaşılan cebinde kırk lira var... Üstat, "Ver kırk lirayı, al mangalı" derse, verebilecek durumda.. ."Elli lira" diyen oldu, "Otuz beş lira" diyen oldu, "Yetmiş lira" diyen oldu... Herkes kendi cebine göre fiyat biçiyor... Fakat Üstat bu rakamların hiç birinden memnun değil... Sıra bana geliyor, sırada en son ben varım... "Acaba ne söylesem" diye düşünüyorum.

"Rasim," dedi, "Sen söyle!" Yıldırım gibi düşünüyorum, öyle bir fiyat söylemeliyim ki Üstat memnun olsun...

"Üstadım," dedim, "On bin lira!"

Üstat:

"İşte, nihayet antikadan anlayan biri çıktı," dedi ve: "Neslihan, diye dışarıya seslendi, bak, dedi, mangala on bin lira veriyorlar." Yengemiz de dışardan Üstada seslendi:

"Onlar", dedi, "sana yağ çekiyor!"

Alâeddin'e bir gün, *Büyük Doğu* bürosuna gittiğinde:

"Bana git dondurma al," diyor, "Roma dondurması..."

Altmışlı yılların ortaları... O tarihte henüz Maraş dondurması meşhur değil, bilinmiyor. Alâeddin de Roma dondurması ararken bir muhallebicinin önünde Maraş dondurması levhasını görüyor, diyor ki, Maraş dondurması Roma dondurmasından her halükarda iyidir... Maraş dondurmasını alıp götürüyor Üstada. Üstat dondurmayı görünce:

" Bu ne" diyor. Alâeddin:

"Üstadım Maraş dondurması," deyince, üstat:

“Ben sana Roma dondurması al demedim mi?” diyor. Alâeddin de:

“Efendim Maraş dondurması Roma dondurmasından daha lezzetlidir, daha kalitelidir,” diyor.

Üstat dondurmanın tadına baktıktan sonra:

“Filvaki bunun tadı da fena değilmiş, ama büyük kampana çaldığında emirlere riayet edeceğinizden nasıl emin olabilirim?” diyerek Alâeddin’e çıkışıyor. Üstat orada, dondurma münasebetiyle bile nasıl hareket etmemiz gerektiğini bir kumandan edası ile hatırlatıyor.

Son bir anekdot aktarayım. Bunları anlatıyoruz ama keşke bu anekdotlar derlenebilse... Ankara garında karşıladık üstadı... Nuri Pakdil, Akif İnan, Erdem Bayazıt, belki Alâeddin Özdenören, Reşat Aksoy, ben... Her zaman olduğu gibi Bağlum’a gidiyoruz, Abdülhakim Arvasi’nin kabrini ziyarete... Üstat bu ziyareti ikmal etmedikçe, Ankara’da başka hiçbir işine bakmazdı. Yolda dedi ki:

“Önümüzeki hafta teşkilatımızı kuruyoruz, herkes teşkilat için bir isim düşünsün.”

Bağlum’a gittik, döndük... Bir hafta sonra Üstadı tekrar garda karşıladık. Üstad:

“İsim düşündünüz mü?” dedi.

“Üstat, siz daha iyi bilirsiniz.” dedik. Üstat:

“Ben düşündüm, teşkilatımızın adı Üç Elif; Üç Elif nedir, biliyor musunuz?” dedi. Ve cevabını gene kendisi verdi:

- Üç Elif, İslâm İnkılâbı İnşallah...

Sabrettiniz, sağ olun, varolun. Çok teşekkür ederim.

Birinci Bölüm

Hayat ve Eser

Necip Fazıl Biyografisi Hakkında Bazı Yeni Tespitler ve Tashihler

ALİ BİRİNCİ

Muhterem Orhan Okay hocama
derin ve kadim hürmetlerimle.

Yirminci asır Türk edebiyatının, hiç şüphesiz en dikkate değer şahsiyeti şair ve nâsir Necip Fazıl'dır. 25 Mayıs 1983 tarihinde yetmiş dokuz yaşında hayata veda etmiş ve bu güne kadar hakkında birçok yazı ve kitap yazılmış olmasına rağmen hayat hikâyesinde büyük boşluklar ve yanlışlar bulunmaktadır. Bizzat ailesi ve hayatı hakkında kendisinin yazdıklarında da yanlışların bulunması vaziyeti büsbütün vahim hâle sokmaktadır. Bu durumu şaşırtıcı ve üzücü bulmamak mümkün değildir.[1]

Bu yazının gayesi de Necip Fazıl'ın hayatı ve eserleri hakkındaki yanlış bilgilerin irdelenmesi ve tashih edilmesidir. Dede, baba ve bizzat Necip Fazıl hakkında bilinenlerin ve hakkında yazılanların bir kere daha gözden geçirilmesi ve ince bir elemeden geçirilerek tenkit ve tashihe tâbi tutulması ortaya dikkate değer bilgiler çıkarmıştır.

Dedesi Mehmet Hilmi Efendi ve babası Abdülbâki Fâzıl Bey hakkında bilinenler yakın zamana kadar sadece isimlerinden ibaretti ve haklarındaki bilgilerin ise bir kısmı ve meselâ babası hakkındaki bilgiler yok denecek mesabesindeydi. Ancak son zamanlarda dede Mehmet Hilmi

1 Emniyet Genel Müdürlüğü arşivinden Zafer Tunç ve Casim Bulut beylere teşekkür borçluyum. Bu yazıya Necip Fazıl'ın bankacılığı hakkında eklediğimiz bilgileri BDDK başkanı sayın Mukim Öztekin ve üyelerden Servet Taşdelen'in yardımıyla elde edebildim, müteşekkirim. Bazı nüfus bilgilerini Takdir Altınses lutfetti.

hakkında Talip Mert tarafından, memuriyet sicil kaydı esas alınmak suretiyle bir araştırma yapılmış, gerekli derecede bilgi ortaya konulmuş ve artık kuru bir isim olmaktan çıkarılmıştır.[2]

Necip Fazıl'ın hayatının bu iki en mühim isminden baba hâlen bir kuru isimden ibarettir ve hakkında daha çok bilgi verilmesi de mümkün görünmemektedir. Bu arada bir tekrar olarak ve bu yazıyı bir bütünlüğe kavuşturmak maksadıyla, dede hakkındaki bu yeni bilgiler başka bir sicil kaydı esas alınarak tekrarlanmıştır.

1. Dede Mehmet Hilmi Efendi

Mehmet Hilmi Efendi'nin resmî kayıtlarda lâkabı Müftizade olarak zikredilmektedir. Çünkü babası Maraş müftüsü Kısakürekoğlu Ahmet Necip Efendi'dir.

Mehmet Hilmi Efendi 1841 senesinde Maraş'ta doğdu. İstanbul'da 19 Mayıs 1916 tarihinde irtihâl etti. Kabri Edirnekapı Şehitliği'ndedir.[3]

Maraş medresesinde Arabî'den sarf, nahiv, mantık, âdâb, bedî, beyan ve Farisî'den *Divan-ı Hâfız* ve *Gülistan* ve fıkıh, hey'et, coğrafya ve tarihe müteallik bazı kütüb-i müdevvene tedris ve kavanin ve nizâmât-ı mevcudeyi mütalâa etmiştir. Sicil kaydına göre "Türkçe kitabet eder".

Mehmet Hilmi Efendi, 1858 senesinde, on yedi yaşında iken, otuz kuruş maaşla Maraş Eyaleti Mal Kalemi'ne girdi ve bir sene sonra yüz otuz kuruş maaşa nail oldu. 1861 senesi yaz başlarında iki yüz kuruş maaşla eyaletin Arazi Meclisi'ne ve 1864 baharında bu meclisin kâtipliğine nakledildi. Bu esnada mahâlli emvâlden iki yüz kuruş maaş ve bazı mutasarrıflar tarafından da kendisine birer miktar maaşla Mirî Anbarı memuriyeti ve yine mutasarrıflar tarafından Divan kitabeti ve bir müddetcik dahi Mutasarrıf Kethüdası ilâve-i memuriyet olarak verilmişti.

Nisan veya Mayıs 1866'da Maraş'ın Halep vilâyetine dâhil edilmesi üzerine bin kuruş maaşla vilâyetin Divan-ı Temyiz âzası ve bir ay sonra, 1867 baharında Kozan sancağında ele geçirilen iki binden fazla şahsın

2 Talip Mert, "Maraşlı Kısakürek-zâde Mehmet Hilmi Efendi", *Necip Fazıl Kısakürek*, Ankara, 2001, s. 16-23. Mehmet Hilmi Efendi'nin kısa bir hâl tercümesini, aile hakkındaki bilgileri tamamlamak için, *Adliye Nezareti Sicill-i Ahvâl Defteri*'nden (C.01, s. 186) naklettik.

3 Talip Mert, agm, s. 23

evrak-ı istintakiyelerinin eksiklerini tenmim ve hüküm mazbatalarını tanzim için, iki bin kuruş maaşla Kozan Tahrirat Müdürlüğü'ne tayin edildi. Burada bulunduğu on bir ay zarfında suret-i fevkalâdede teşekkül eden İstantak Komisyonu riyaseti hizmetinde de istihdam olunmuştu. 1867 sonbaharında yine iki bin kuruş maaşla Halep Tahrirat Müdürlüğü'ne nakledildi.

Mehmet Hilmi Efendi'nin hayatı 1868 senesinin Kasım veya Aralık ayında Divan-ı İstinaf Başkitabeti vazifesiyle İstanbul'a gelmesiyle yeni bir devreye girmiş oldu. Bu vazifede iken 1870 sonbaharı ile 1871 sonbaharı arasında bir sene müddetle Sadrâzam Kıbrıslı Mehmet Paşa'nın Divan Kitabeti hizmetinde de bulundu.

14 Temmuz 1874 tarihinde iki bin sekiz yüz kuruş maaşla bu vazifeye asaleten naklolundu. 10 Mart 1875 tarihinde icra kılınan mehakim teşkilâtında bu divanın lağvı üzerine iki bin kuruş maaşla Mahkeme-i Ticaret ikinci meclisi ve bir sene sonunda maaşı iki bin sekiz yüz kuruşa yükseltildi. 22 Aralık 1877'de iki bin beş yüz kuruş maaşla Mahkeme-i İstinaf ticaret kısmına katıldı.

Rumeli topraklarında ilk vazifesi, 1879 Eylül sonunda, on bin kuruş maaşla Kosova vilâyeti adliye müfettişliğine tayiniyle oldu. Aynı senenin Kasım ayı sonunda ise dört bin kuruş maaşla Bursa Bidayet Mahkemesi riyaset-i evveline tayin edildi ve 1880 Martında maaşı üç bin beş yüz kuruşa düşürüldü.

9 Ekim 1882'de üç bin kuruş maaşla Beyoğlu Cinayet Mahkemesi ceza dairesi riyaseti vazifesiyle yine İstanbul'a döndü. 8 Ağustos 1886'da, üç bin beş yüz kuruş maaşla, Beyoğlu Bidayet Mahkemesi reis-i evvelliğine, 16 Mayıs 1887'de, dört bin kuruş maaşla, İstinaf Cünha Mahkemesi riyasetine, 22 Temmuz'da ise, yine aynı miktar maaşla, Dersaadet İstinaf Hukuk Mahkemesi riyasetine, 22 Mayıs 1888'de ise, dört bin sekiz yüz kuruş maaşla ve Encümen-i İntihab-ı Memurin-i Adliye kararıyla ve terfien Mahkeme-i Temyiz âzalığına tayin edildi.

Dört bin sekiz yüz kuruş olan maaşı 5 Temmuz 1888'de iki yüz kuruş zam ile beş bin kuruşa yükseltildi. 13 Mart 1897'de umumî tensikat sırasında maaşı dört bin beş yüz kuruşa düşürüldü. Ehliyet ve kifayetine binaen altı bin yedi yüz kuruş maaşla 27 Mayıs 1899'da ve Encümen-i İntihab-ı Memurin-i Adliye kararıyla ve terfi suretiyle Dersaadet İstinaf Mahkemesi reis-i evvelliğine tayin edildi. Bu esnada maaşı altı bin yedi yüz elli kuruş oldu. 30 Mart 1901 tarihinden itibaren bin iki yüz elli kuruş daha zam ile maaşı sekiz bin kuruşa yükseltildi.

Oğlunun sicilindeki kayıttan anlaşıldığına göre 1909 senesinde tekaüde ayrıldı.Kendisine Ekim 1865'te hâcelik, 1873 baharında sâlise rütbesi verildi. Adliye Nâzırı Cevdet Paşa tarafından derc olunan mütalâada Mehmet Hilmi'nin "ashâb-ı dirayet ve liyakattan olup vazife-i memuriyetini hüsn-i ifaya mümecced ve mesai olduğu tasdik olunur." denilmektedir.

Sicil kaydında bulunduğu hizmetlerden nakil ve tahvil suretleriyle ayrıldığı ve memuriyet vazifelerinden dolayı taht-ı muhakemeye alınmadığı ve müttehem olmadığı kaydedilmiştir.

2. Baba Abdülbâki Fâzıl Bey

Dersaadet İstinaf Mahkemesi riyaset-i evvelisinden mütekait atûfetlü Mehmet Hilmi Bey'in oğludur. Kısakürek ve Necipefendizade şöhretiyle bilinmektedir.

21 Temmuz 1889'da Dersaadet'te doğdu. 14 yaşında evlenmiş olmalıdır. Sicil kaydına göre Necip Fazıl'ın doğduğu tarihte babası on beş; annesi Mediha Hanım (Milar, Abdülaziz, Nefise kızı, Girit, Rumî 1308/ Milâdî 1892-10 Haziran 1977) ise on üç yaşında bulunuyordu.[4]

Abdülbaki Fazıl Bey muallim-i mahsusdan sarf, nahiv ve mantık, Fransızca, Rumca ve biraz da resim taallüm etti. Fransızca okuyup yazdığı ve Rumcaya âşina olduğu kayıtlıdır. Darülfünun Hukuk Şubesi'nden âlâ derece ile 7 Ekim 1909 tarihinde mezun oldu. Bir müddet Mahkeme-i Cinayet Kalemi'ne devam ettikten sonra 26 Eylül 1910 tarihinde bin kuruş maaş ve Encümen-i İntihab-ı Memurin-i Adliye kararıyla Hüdavendigâr vilâyeti İstinaf Mahkemesi âza mülâzımlığına tayini ile memuriyeti başladı. Bu ilk vazifesinden, çok geçmeden, 14 Ocak 1911 tarihinde istifa ederek ayrılmış ise de aynı sene 22 Haziran 1911 tarihinde, iki yüz elli kuruş maaşla, Adliye Nezareti İhsaiyat ve Müdevvenat-ı Kanuniye Dairesi'nde Mecmua-i Mukarrerat-ı Temyiziye Şubesi mevzuat mülâzımlığına tayin edildi. 17 Temmuz 1913 tarihinde, dört yüz kuruş maaşla, İhsaiyat Şubesi dördüncü sınıf kâtipliğine ve 9 Eylül'de ise altı yüz kuruş maaşla Fatih Sulh Mahkemesi icra kâtipliğine terfi etti.

13 Temmuz 1915 tarihinde, bin kuruş maaşla, Gebze kazası Bidayet Mahkemesi müddei umumiliğine tayin edildi. Kısa bir müddet sonra 21 Eylül 1915'de Kadıköy Sulh Mahkemesi birinci kâtipliğiyle İstan-

4 Mediha Hanım'ın ölüm tarihi için: *Çile*, İstanbul, 2004, s. 502

bul'a geldi.15 Mart 1916 tarihinde aynı maaşla ve vazife ile Fatih Sulh Mahkemesi'ne nakli yapıldı.

3 Nisan 1918 tarihinde, bin beş yüz kuruş maaşla, Dersaadet Bidayet Mahkemesi ikinci ceza dairesi başkâtipliğine terfi etti. 1 Ekim 1919 tarihinde maaşı iki bin kuruşa yükseltildi. 9 Ekimde ise aynı maaşla İstanbul ve Mülhakatı Sulh Muavinliğine tayin edildi ve vazifesine 18 Ekim'de fiilen başladı.

Abdülbâki Fâzıl Bey, sicil kaydına göre 17 Ekim 1919 tarihinde, Çile'nin 100. doğum yılı vesilesiyle yapılan baskısındaki kayda göre ise 29 Kasım 1920 tarihinde hayata, sadece otuz bir yaşında olduğu halde, hayata veda etti.[5] 9 Haziran 1904'de oğlu Necip Fâzıl dünyaya geldiği zaman sadece on beş yaşında bir çocuktu. Onun ölümünün üzerinden dört sene geçmeden daha ilk şiirleriyle birdenbire büyük bir şöhrete kavuşan oğlu şair Necip Fâzıl yetim kaldığında ise sadece on altı yaşında bulunuyordu. Esasen Necip Fazıl'ın ifadesine göre kendisi on üç yaşında iken, yâni 1917 senesinde babası annesini boşamıştı ve yeniden evlenmişti.[6] Bu ikinci evlilikten çocuğunun olup olmadığı hakkında bir bilgi bulunmamaktadır.

3. Necip Fazıl'ın Hayat Hikâyesindeki Yanlışlar ve Bazı Meseleler

a) Dede ve Meçhul Baba Abdülbâki Fazıl Bey Hakkında Yanlışlar

Necip Fazıl'ın babası şimdiye kadar daima meçhul bir şahıs olarak kalmış ve hakkında asgarî bir bilgi bile verilmemiştir. Halbuki hakkındaki sicil kayıtlarında kâfi derecede bilgi bulunmakta idi. Necip Fazıl'ın doğum tarihine bakılırsa on dört yaşında evlendirilmiş olmalıdır. Necip Fazıl'ın, doğduğu esnada babasının 17-18 yaşlarında olduğuna dair

5 *Çile*, s. 502. Abdülbâki Fazıl hakkındaki bilgiler için: *Adliye Nezareti, Sicill-i Ahvâl Defteri*, C. 25, s. 399; BOA, SAD, C. 172, s. 270.

6 Necip Fazıl, *Kafa Kâğıdı*, İstanbul, 2011,s. 151. Bu yazının ikinci paragrafı "Kayıtlı bir soyağacına, Osmanoğullarından daha eski bir beylik olan Dulkadiroğullarına bağlı Kısakürekler soyuna mensuptur" cümlesinden ibarettir. Bu tefahur abes ve gereksizdir. Necip Fazıl, ez-kaza Konya ovasından bir rençberin oğlu olsaydı ne kaybederdi? Sanatıyla sülâlesinin veya sülâlesiyle sanatının bir ilişiği mi bulunuyor?

ifadesi doğru değildir.[7] Diğer taraftan, Çile'nin 2004 baskısında bulunan yanlışlarla dopdolu ve bilinenlere hiçbir yeni bilgi katmayan hâl tercümesinde Abdülbaki Fazıl Bey için "çok enteresan ve alâkaya değer bir insan" tavsifinin hangi bilgilere dayandırıldığını ve kastedilenin ne olduğunu anlamak da mümkün değildir. Bu arada dede Mehmet Hilmi'nin Mecelle Cemiyeti mensubu ve *Mecelle*'yi kaleme alan heyette olduğunun da bir delili bulunmamaktadır. Mecelle Cemiyeti'nde bulunan başka bir Hilmi, Ahmet Hilmi Efendi'dir.[8]

b) Necip Fazıl'ın Doğum Tarihi Meselesi

Necip Fazıl'ın 1903 ile 1907 arasında değişen doğum seneleri kayıtlara ve araştırmalara geçmiştir.[9] Ancak bizzat kendisi doğum tarihini Rumî-Malî olarak ve açık bir şekilde 26 Mayıs 1320, Perşembe günü olarak vermektedir.[10] Bu tarih Milâdî 8 Mayıs 1904 olarak, yanlış bir şekilde çevrilince doğru doğum tarihine ulaşılamamıştır.[11] Bu tarih esas alındığı zaman yine Necip Fazıl tarafından verilen Hicrî Rebiülevvel 1323 tarihinin yanlış olduğu ve bunun Rebiülevvel 1322 olması gerektiği ortaya çıkıyor. Çünkü kendisinin verdiği esas doğum tarihi Rumî 26 Mayıs 1320, Perşembe günüdür. Zaten bu tarih Hicrî 25 Rebiülevvel 1322 tarihine rastlamaktadır. Hicrî 1323 senesi doğru kabul edildiğinde 26 Mayıs günü Rebiülevvele değil, Rebiülahir ayına tesadüf etmektedir. Bu durumda Hicrî 1323 senesinin bir yanlışlık olduğu açıktır. Esasen Necip Fazıl da zaman zaman 1904 senesini doğum senesi olarak hatırlatmaktadır.[12] Necip Fazıl, Rumî 26 Mayıs gününü verirken bunu Milâdî-ye çevirmemiş ve gerektiği şekilde 13 gün eklememiş olmalıdır. Netice itibariyle bu tarih 8 Haziran 1904 tarihine, ancak Perşembe günü ise 9 Haziran'a tekabül etmektedir. Necip Fazıl tarafından verilen Rumî 26 Mayıs 1320 Perşembe günü tarihi milâdî olarak 9 Haziran 1904 Perşembe gününe tesadüf etmektedir ve bu doğum tarihidir.

7 *Kafa Kâğıdı*, s. 37, 151.
8 Ebul'ulâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İstanbul, 1946, s. 162.
9 Hasan Çebi, *Bütün Yönleriyle Necip Fazıl Kısakürek'in Şiiri*, Ankara, 1987, s. 1-2.
10 *O ve Ben*, İstanbul, 1978, s. 14.
11 Hasan Çebi, *age*, s. 2.
12 *Bâbıâli*, İstanbul, 1976,s. 22, 66,273; *Kafa Kâğıdı*, s. 37, 55; İstanbul, 2009, s. 71. Bu kitapta (s. 72) tabib Kadri Raşit (Anday) Paşa'nın ikinci ismi Reşit olarak verilmiştir.

c) Necip Fazıl'ın Emniyet Müdürü Dayısı ve Erzurum Yolculuğu Meselesi

Necip Fazıl, yeri geldikçe iki dayısından bahseder ama her nedense hiçbir yerde bu iki dayısından büyüğü Kerim Milar'ın(tam adıyla Abdülkerim, Girit, 1881- İstanbul, 23 Mayıs 1968) ismini hatıralarında bir kere bile zikretmez. Bu dayının ismini *Ulu Hakan Abdülhamid Han* isimli eserinde bir kere zikretmektedir. Bu dayı geçim zorluğu yüzünden Galatasaray Sultanîsi'ni terk etmiş ve polis neferi olarak, 27 Temmuz 1902 tarihinde, memuriyete başlamıştır.[13] İttihatçıdır ve emniyet teşkilâtında meslek hayatını tamamlamıştır. Anadolu'daki ilk vazifesinden önce II. Meşrutiyet devrinde İstanbul'da Kumkapı'da ve Büyükdere'de merkez memuru olarak vazife yapmıştı.[14] Mütarekede, bir ara Bekirağa Bölüğü'ne de konan Kerim Bey beraatini ve tahliyesini takiben Anadolu'ya geçmiş ve müteakiben Ankara tarafından Erzurum'a emniyet müdürü olarak tayin edilmişti. Kerim Bey bu vazife ile 25 Nisan 1921-2 Haziran 1922 devresinde Erzurum'da bulundu.

1921 senesi Mart ayının sonlarında Necip Fazıl'ın anneannesi Nefise (Milar, Kandiye, 1867-5 Ocak 1942)[15] ve annesi Mediha Hanım ile Erzurum yolculuğu başlar. Büyük dayının müdür olarak Erzurum'da bulunduğu 1921-1922[16] kışını Necip Fazıl da anneannesi ve annesi ile beraber bu şehirde geçirdi.[17] İstanbul'daki küçük dayısı Mustafa (Milar, Kandiye, 1888-İstanbul, 1951) geçim darlığı içinde olduğu için büyük dayının yanına gitmek mecburiyeti hâsıl olmuştu. Bu mecburiyetle gemi ile Trabzon'a ve oradan da atlı araba ile bir haftada Erzurum'a gidilmişti. Yolculuğun Zigana Dağı eteklerindeki Hamsiköy'de verilen molası esnasında silâh sesleri duyulmuş, ne olduğunun araştırılması

13 Galatasaray'a dair kitaplarda da bu dayının ismine raslanmaktadır: *Galatasaraylılar Albümü*, İstanbul, 1970, s. 110. Mektebi terk ettiği kaydı için: *Kafa Kağıdı*, s. 47. Bu büyük dayı hakkındaki bilgilerimizin mehazı için: Emekli Sandığı Arşivi, dosya nu. MO.116214.

14 BOA, DH. EUM. AYŞ, dosya 40, gömlek 44 (12 Mayıs 1920); DH.HMŞ, dosya 3, gömlek nu. 1-50 (18 Eylül 1920); *Sâlnâme*-1333-1334, s. 228.

15 Ölüm ilânı için: *Cumhuriyet*, nu. 6244 (5 Ocak 1942),s. 3. Mezarı Küplüce kabristanındadır. Mustafa Milar ve Mediha Milar da aynı kabristanda medfundur. Bu bilgileri dostum Mehmed Akif Köseoğlu'na borçluyum.

16 Bu büyük dayının ismini Necip Fazıl sadece başka bir eserinde veriyor: *Ulu Hakan Abdülhamid Han*, İstanbul, 1970, s. 590. Dayının ismini bulmamda Büyük Doğu Yayınları'ndan Suat Ak'ın yardımını gördüm. Büyük ve küçük dayı hakkında internet sitelerinde de bilgi bulunmaktadır.

17 *Kafa Kâğıdı*, s. 172-4; Emekli Sandığı Arşivi, dosya nu. MO.116214.

üzerine de İnönü Zaferi (1 Nisan 1921) haberinin bu şenliğe vesile olduğu anlaşılmıştır. Kısaca Necip Fazıl'ın 1921 senesini, Nisan ayından itibaren Erzurum'da geçirdiğini ve bu arada dayısının tavsiyesi veya zorlamasıyla üstelik bir de küçük bir ticaret tecrübesinde bulunup bunu zararla kapattığını ifade etmek gerekir.[18]

Bu devrede babası Abdülbâki Fâzıl'ın ölüm haberi de arkasından Erzurum'a gelmişti.[19] Bu yolculuğun hâtıraları "Kop dağındaki dükkân" isimli yazısı ile "Palandöken dağları" isimli şiirine ilham kaynağı olmuştur. "Şehit" isimli hikâyesi de yine bu şehirde dinlediği sohbetlerin ilhamıyla yazılmış olmalıdır.[20]

Necip Fazıl, dayısının Adana'ya nakli üzerine tekrar İstanbul'a döndüğünü ifade ediyor ise de önce Elâzığ'a (3 Haziran 1922) tayin edilen Kerim Bey'in Adana Emniyet Müdürlüğü'nde vazifeye başlaması daha sonra 22 Kasım 1922 tarihindedir.[21] 1922 yazında, anneannesi ve annesiyle beraber, İstanbul'a küçük dayısı Mustafa Beyin yanına dönen Necip Fazıl Darülfünun felsefe şubesinde talebe olmuştur.

d) Basılan İlk Şiiri Meselesi

Necip Fazıl bir konuşmasında ilk şiirini 13-14 yaşında ve Millî Mücadele senelerinde *Tercüman* gazetesinin edebî ilâvesinde neşretmiş olduğunu bildirmektedir.[22] Ancak bu şiirin metni şimdiye kadar bulunamamıştır. Bu gazetenin edebî ilâvesinde -eğer bu gazete ilâvesinde ikinci bir şiiri yoksa- ifade edilen şiir işaret edilen zamandan çok sonra basılmıştır. İlk bakışta Necip Fazıl'ın derin bir damgası görülen bu şiir 23 Ağustos 1923 tarihli nüshada (Nu. 2, s. 2) görülmektedir ki bu *Yeni*

18 Bu ticaret macerası için: *Kafa Kâğıdı*, s. 174-175.

19 *O ve Ben*, s. 47-50; Kafa Kâğıdı, s. 172-175.

20 *Birkaç Hikâye Birkaç Tahlil*, İstanbul, 1933, s. 92-94; *Anadolu Mecmuası* (Haz. Arslan Tekin-Ahmet Zeki İzgöer), Ankara, 2011, s. 369; *Örümcek Ağı*, İstanbul, 1925,s. 45-46.

21 *Kafa Kâğıdı*, s. 175. Büyük dayı Kerim veya tam adıyla Abdülkerim Milar Eskişehir Emniyet Müdürlüğü vazifesinde iken 15 Haziran 1938 tarihinde tekaüde ayrılmış ve Türkiye Polis Emekliler Derneği'nin kurucuları arasında bulunmuştur. Emeklilik senelerinde mütahitlik de yapmıştır. Ölüm ilânı için: *Milliyet*, 24 Mayıs 1968,s. 7. Oğlu mimar Selçuk Milar ünlü "Söz milletindir" afişinin ressamıdır. Hayatı için: Osman Nebioğlu, *Türkiye'de Kim Kimdir*, İstanbul, 1961-1962, s. 442.

22 M. Orhan Okay, *Necip Fazıl Kısakürek*, Ankara, 1987,s. 20; "Necip Fazıl şiiri ve Poetikası", *Necip Fazıl Kısakürek*, Ankara, 2010, s. 72; Necip Fazıl Kısakürek, *Konuşmalar*, s. 66.

*Mecmua'*daki ilk üç şiirinden (15 Haziran 1923) sonra, daha doğrusu iki ay, bir hafta sonra basılmıştır. Fazıl imzalı şiirin metni şudur:

DİVAN

Gönül sarayını cânân emrine
Aşkımla döşeyip versem mi acep?
Yoksa Mecnun gibi gidip engine
Hicrâna göğsümü gersem mi acep?

Göklerde mehtâbı sarmış hâleler,
Al al olmuş yine kırda lâleler.
Üstünde titrerken taze jâleler
Şu gonca gülleri dersem mi acep?

Ey Fazıl düştün bir sonsuz gurbete
Tâkatin kalmadı artık hasrete.
Son nefeste olsun bir saadete
Pâyine yüz sürüp ersem mi acep?

Bu şiirin basıldığı ilâvenin birinci sayfasında ise Necip Fazıl'ın şiiri hakkında, belki de ilk tenkit yazısı da basılmış ve *Yeni Mecmua*'daki(sayı.82, 16 Ağustos 1923, s. 326, 337) şiirlerden ikisindeki ("Derbeder" ve "Yârin sesi") güzel ve zayıf bulunan mısralara işaret edilmiştir.[23]

Mecmualarda basılmış ilk şiirlerinin hangileri olduğu bilinmektedir. İlk şiirleri 1923 senesinde *Yeni Mecmua'*da neşredilen Necip Fazıl, bilhassa *Millî Mecmua'*da şiirlerini bastırmıştır. Bu hususta kendi ifadesi şöyle:

> "Edebiyat âleminde, harp zamanı Ziya Gökalp'ın kurduğu *Yeni Mecmua* ve peşinden *Dergâh*... Daha sonra şiir tarafı yalnız benim omuzlarımda *Anadolu Mecmuası* çıkacak ve onu *Millî Mecmua* ve en sonra *Hayat* takip edecek..."

Burada Necip Fazıl'ın unuttuğu bir mecmuayı da ilâve etmek gerekir. Bu mecmua iki şiirinin basıldığı *Mihrap*'tır ve muhtemelen bu şiirlerin neşrine Hilmi Ziya vesile olmuştur. Bu iki şiirden birincisi "Son akşam", ikincisi ise "Avcı" başlığını taşır.[24] Bu şiirlerinden "Avcı" başka bir yerde basılmamıştır ve metni şudur:

23 "Mizahî tenkit-Edebiyat can çekişiyor", *Tercüman-ı Hakikat*-Edebî İlâve, Nu. 2 (23 Ağustos 1339), s. 1.

24 *Mihrap*, sayı. 2 (1 Kânun-ı evvel 1339), s. 41; sayı.4 (1 Kânun-ı sâni 1340), s. 121.

AVCI

Gece ufuklardan bir av boşandı
Şeytan kanat gerdi ayın üstüne
Bu ilk genç avcının düştüğü andı
Alnında yazılı payın üstüne

İlk avcıyı çekti, durdu peşinden
Ayırdı her ikiz şeyi eşinden
Su içtiği gölün kalp ateşinden
Bir yanık kuş kondu nâyın üstüne

Bir sola çevrildi, bir sağa düştü
Göğse yerleşirken uzağa düştü
İlk avcı kurduğu tuzağa düştü
Son ok çekilince yayın üstüne

Necip Fazıl'ın *Yeni Mecmua*'daki ilk üç şiiri 15 Haziran 1923 tarihli nüshasında (sayı.78, s. 252) basılmış, bunu takiben 79, 80, 81 ve 82. sayılarında da şiiri yayınlanmıştır. Bunların tamamı yedidir.[25] Necip Fazıl'ın yazdığı gibi ilk şiirinin on yedi yaşında iken basıldığı bir hâfıza yanlışıdır. Çünkü *Yeni Mecmua*'da ilk şiirlerinin basıldığı 15 Haziran 1923 tarihinde yirmi yaşına gireli bir hafta olmuştur.

Necip Fazıl'ın bu ilk devresinde en çok ve devamlı şiir yazdığı mecmua ise *Millî Mecmua* olmuştu. Bu mecmuadaki ilk şiiri 26 Haziran 1924 tarihinde (sayı.17,s.272) basılmıştır.[26] Necip Fazıl'ın şiirlerinin basıldığı listede[27] görülen eksiklerden biri de "Sayıklama" şiirinin basıldığı *Meşâle* mecmuasıdır. Mecmuanın ilk sayısında ki (sayı. 1,1 Temmuz 1928, s. 7)[28] bu şiirini *Ben ve Ötesi* kitabında (İstanbul, 1932, 92-93) 1927'de basılmış şiirleri arasında göstermesi de yanlıştır.

Bu arada ilk şiirlerinden birinin de ("Akşam") Ankara'da tek sayı basılan *Punar*(sayı.1, 15 Kânun-ı evvel 1340, s. 7) dergisinde basıldığına dikkati çekmek gerekiyor.[29]

25 Bu tespit için: Orhan Okay, "Necip Fazıl Şiiri ve Poetikası", s. 73.

26 Bu mecmuadaki şiirlerinin bir listesi için: Nuran Özlük, *Millî Mecmua Sistematik İndeks*, İstanbul, 2008,s. 53-147.

27 Hasan Çebi, *age*, s. 348-352.

28 Mustafa Kurt-Dinçer Apaydın, *Meş'ale Dergisi* (1928), Ankara, 2013, s.19. Şiirin metni, s. 34. Metinde "sussun" kelimesi "susun" şeklinde yanlış yazılmıştır.

29 Bu şiire işaret eden yazı için: Erdal Özdemir, "Kuruyan Pınar", *Kurgan*, sayı. 19 (Mayıs-Haziran 2014), s. 84-85.

e) Fransa'ya Gidiş ve Dönüş Tarihleri Meselesi

Necip Fazıl, Fransa'ya gitmek için 1924 senesi sonunda yani Darülfünun'un son sınıfında iken girdiği imtihanı kazanınca sömestreyi tamamlamış kabul olundu.[30]

Kendisi hakkında yazılan yazılarda ve kitaplarda Fransa'ya gidiş ve dönüş tarihleri hususunda da bir belirsizlik bahis mevzuudur ve bu devresinin ne zaman başladığı, ne kadar devam ettiği ve ne zaman bittiği hakkında muayyen bir zaman dilimi verilmemiştir.

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra hızlanan Avrupa'ya talebe gönderme icraatı Cumhuriyet devrinde de devam etmiş ve ilk talebe kafilesi 1925 senesinin ilk ayının ikinci haftasında gemiye binmişti. Bu mühim hâdisenin gazete havadislerine aksetmesi de gecikmemişti. Nitekim *Vatan* gazetesi (nu. 627, 8 Kânun-ı sâni 1925, s. 1) bu gidişi "Avrupa'ya tahsile giden gençlerimiz" başlığı altında vermiş ve harcırahlarını alan talebelerin birkaç güne kadar gemiyle hareket edeceklerini bildirmişti.[31] Necip Fazıl, kendisiyle beraber aynı gemide yolculuk yapan talebelerden Suat Hayri (Ürgüplü), Cemil Sena (Ongun), Vildan Aşir (Savaşır), Burhan Ümit (Toprak), Namdar Rahmi (Karatay) ve Naci'nin (Fikret Baştak) isimlerini vermektedir. Ancak vermediği isimler arasında Niğdeli Mehmet Naci (Ecer) de bulunmaktadır.[32]

Necip Fazıl, yarım asır sonra (1975) yazdığı hatıralarında Paris'ten dönüşü hakkında mühim bilgiler vermiş ve İngiltere'den kaçarak vapurda gizlice yolculuk yapan Mısırlı Prens Seyfettin hakkında bir konuşma yapma fırsatı yakaladığını ve dönüşünde bunu, Paris'e gitmeden önce de çalıştığı, *Vakit* gazetesinde bastırdığını ifade etmiştir. Bu haber gazetenin 2 Eylül 1925 tarihli nüshasında (nu. 2756, s. 1) "Prens Seyfettin firara muvaffak oldu" başlığıyla verilmiştir. Bu haberden hareketle Necip Fazıl'ın 1925 senesi Ağustosunun son haftasında Paris'ten, Marsilya limanından binmiş olduğu bir vapur yolculuğuyla, İstanbul'a dönmüş olduğu söylenebilir. Kısaca Necip Fazıl'ın Paris'teki günleri Ocak-Ağustos 1925 devresinde ve ancak sekiz aydan ibarettir.

30 Necip Fazıl Kısakürek, *Büyük Kapı*, İstanbul, 1965, s. 50. Bu şiirin 1922 senesinde yazıldığı (*Sonsuzluk Kervanı*, Ankara, 1955, s. 141) kaydı yanlıştır.

31 Bu habere daha önce atıfta bulunulmuştu: Kansu Şarman, *Türk Promethe'ler-Cumhuriyet'in Öğrencileri Avrupa'da*, İstanbul, 2005, s. 36-37.

32 *Bâbıâli*, s. 23. Mehmet Naci için: Seyhan Ecer, *Mehmet Naci Ecer*, Ankara, Elvan Yayınları, 2010, 136 s.

Kendi ifadesine göre Avrupa'ya gitmek için İngilizce'den yabancı dil imtihanını vermiş, ancak Paris'e gönderilince altı ay lisan öğrenme müddeti almıştı ve bu müddetin tamamını gecelerin Paris'inde geçirmişti. "Mevsimlerce, yalnız gecelerini tanıyıp gündüzlerini görmediğim Paris" dediği bu şehri gezip tanıma arzusu hiç duymaması da ayrıca çok dikkate değer bir keyfiyettir.[33]

Bu meyanda dikkati çeken başka bir husus ise *Millî Mecmua'*daki şiirlerine bu devrede ara vermiş olmasıdır. Nitekim Paris'e gitmeden önce bu mecmuadaki son şiiri 15 Ocak 1925 tarihli 29. sayısında (s.471), döndükten sonraki ilk şiiri ise 15 Kasım 1925 tarihli 49. sayısında (s. 798) basılmış ve bu şiirler *Örümcek Ağı* isimli ilk kitabına dâhil edilmiştir.

Netice itibariyle Necip Fazıl'ın bilinen ilk şiirlerinin hepsi şairin 19 yaşını ikmal ettiği 1923 senesi yazında ve 15 Haziran 1923 tarihinden itibaren *Millî Mecmua*'da basılmaya başlandı. Bu tarihten önce başka bir yerde basılmış bir şiiri henüz tespit edilmemiştir. Bu gerçek muvacehesinde yeni harfli ilk şiir kitabında (*Ben ve Ötesi*, İstanbul, 1932, 157 s.)1922 senesinde basılmış olarak gösterilen (s. 7-13) şiirlerin hepsi de 1923-1925 senelerinde basılmış olduğu kesinleşmektedir. Bu şiirlerden "Örümcek Ağı" *Millî Mecmua'*da(sayı. 28, 1 Kânun-ı sâni 1341, s. 450), "Son Akşam" önce *Mihrab*'ta (sayı.2, 1 Kânun-ı evvel 1339,s. 40), sonra da *Millî Mecmua'da* (sayı. 15, Kânun-ı sâni 1341, s. 471), "Akşam" şiiri ise *Millî Mecmua'*da (sayı. 22, 1 Teşrin-i evvel 1340, s. 355) ve "Bir Mezar Taşı" başlıklı şiiri de "Kitabe" başlığıyla yine *Millî Mecmua*'da(sayı. 79, 1 Temmuz 1923, s. 261) basılmıştır.

Bu meyanda kendisinin *Örümcek Ağı* kitabını Paris'e gitmeden önce bastırmış olduğunu ifade etmesi de doğru değildir, kitap Avrupa'dan dönüşünden sonra, yâni 1925 senesi sonunda basılmıştır.[34]

Bu arada 1935 senesinde basılan Türk edebiyatına dair bir seçme kitabında, on Türk şairinin yanında, Necip Fazıl'ın yedi şiirinin Fransızcaya yapılmış tercümelerinin bulunduğuna da işaret etmek gerekir.[35]

33 Necip Fazıl Kısakürek, *Büyük Kapı*, İstanbul, 1965, s. 47-48. Necip Fazıl'ın sadece bir kere basılmış olan bu kitabı daha sonra ikiye bölünerek genişletilmiş ve *Bâbıâli* ve *O ve Ben* isminde iki kitap hâlinde yayınlanmış ama bu arada bazı bilgiler yeni kitaplara aktarılmamıştır.

34 Necip Fazıl Kısakürek, *Konuşmalar*, s. 100.

35 *Anthologiedes Ecrivains Turcsd'Aujourd'hui*, İstanbul, 1935, s. 41-44. Bu kitapta sırasıyla Ahmed Haşim, Yahya Kemal, Kemaleddin Kâmi, Faruk Nafiz, Nazım Hikmet, Behçet Kemal, Yaşar Nabi ve Ahmed Muhib'in şiirlerinin tercümeleri bulunmaktadır. Necip Fazıl'ın tercümesi bulunan şiirleri

f) Paris'te Tahsil Meselesi

Necip Fazıl'ın Paris'teki tahsilini yarım bırakıp döndüğü hemen hemen hakkındaki bütün kitaplarda ve yazılarda kabul edilmektedir. Hâlbuki her şeyden önce kendi yazdıklarında böyle bir yorumun delili ve temeli bulunmamaktadır. Felsefe tahsili için gittiği Paris'te merak edip fakülteye veya sınıfına girdiğini söylemenin bile bir imkânı bulunmamaktadır. Zaten kendisi de sokaktan geçmiş ama binanın içini merak bile etmemişti. Esasen Necip Fazıl, hâtırat türünden hiçbir kitabında Paris'teki tahsilinin yarıda kaldığından bahsetmemiştir.

Paris'teki kumar ve eğlence hayatına son vererek kendisini İstanbul'a gönderen talebe müfettişi Zeki Mesud Alsan, bir bakıma kendisinin ve şiirinin daha fazla zaman kaybetmesine mâni olmuş ve onu yeniden şiir ve sanat hayatına iade etmiştir.

Kısaca söylemek gerekirse Paris'te tahsili yarım kalmamıştır. Başlamadan bitmiş veya başlayamamış bir tahsil hayatı bahis mevzuudur. Zaten Bahriye Mektebi'nin yeni ilâve edilen senesini okumadan ayrılmış ve üniversitedeki felsefe tahsilini de yine 3. senesini ikmâl etmeden Avrupa'ya talebe olarak gitmişti.

Buna rağmen *Çile* ismiyle defalarca basılan şiir kitabına oğulları tarafından eklenen hâl tercümesi metinlerinde Paris'te tahsilini yarım bıraktığı kayıtlarının ısrarla ve inatla devam ettirilmesini anlamak iz'an hudutları haricindedir.

g) Necip Fazıl'ın Eserlerinde Sansür Darbesi

Necip Fazıl'ın nesir veya nâzım, her yazdığı eseri güzel Türkçe'nin bir numunesi olarak görülmelidir. Bu itibarla yazdıklarının aslına sadık bir şekilde, yazı ve şiirlerinin ise mehazlarına işaret edilerek basılması gerektiği de, edebiyat tarihi bakımından açıktır.

Bu bakımdan Necip Fazıl'ın eserlerinden *Bâbıâli*'nin yeni baskısının oğullar tarafından sansüre tâbi tutulması çok şaşırtıcıdır. Böyle bir sansürün gerekçelerini bulmak veya bunlara hak vermek de mümkün değildir. Bu sansür matbuat tarihimizdeki sansür meselesi bakımından da çok cazip bir araştırma mevzuunu ve meraka değer bir örneğini teşkil etmektedir.

Kaldırımlar, Otel Odaları, Hırs (Bekleyen), Gurbet, Açıklarda, İstasyon ve Gözler'dir. Kitapta Ahmed Haşim'in dokuz, Necip Fazıl ile Yaşar Nabi'nin yedişer, Yahya Kemal'in altı, Ahmet Muhib'in beş, Faruk Nafiz, Nazım Hikmet ve Behçet Kemal'in üçer, Ziya Gökalp, Kemalettin Kâmi ve Ahmet Kudsi'nin ikişer şiirinin tercümesi bulunmaktadır.

Bir bakıma Dünya Edebiyat Tarihinde eserleri oğulları tarafından sansüre uğratılan ilk ve belki de son baba Necip Fazıl olmuştur.

Oğullar tarafından sansür edilen satırlar bu kitabın 1976'da yapılan baskısından[36] nakledilebilir:

> "Aralarında oluşlarını Büyük Doğu'ya bağlayabileceğimiz fikir ve sanatçılar, Sezai Karakoç, Mehmed Akif İnan, Erdem Beyazıt, Rasim Özdenören, Nuri Pakdil, Mustafa Yazgan, Mustafa Müftüoğlu... Bu grupman içinde bulunmaksızın kendi tecellisini önü kalabalık bir vitrin içinde gösterebilen Ergun Göze... Birer kürsü sahibi... ve Kadir Mısıroğlu..."
>
> En vaitkârlardan bir Reşat Aksoy, bir Bahri Zengin..."
>
> Dâvaya dışarıdan ve uzaktan destek, Allah'ın iç gözü daha iyi görsün diye dış gözünü kapattığı, sahici münevver Cemil Meriç..."
>
> İşte Büyük Doğu teknesinin fikir ve sanatta en yetkin ve olgun hamur numunelerinden Mehmet Akif İnan, kendi öz nefs muhasebe ve murakabesini şu mısralarla vermek kudretini gösteriyor:
>
> Anamı sorarsan Büyük Doğu'dur
>
> Batı ki, sırtımda paslı bıçaktır..."

Necip Fazıl'ın ciddiye aldığı ve hâtıratında zikrettiği bu isimler hakkında bir vasiyeti olup olmadığı suali akla geliyor ise de buna bir cevap bulunamamıştır. Ancak bu sansürün haklı bir tarafının bulunması mümkün gözükmüyor.

h) Necip Fazıl'ın Hâtıralarındaki Eksikler ve Yanlışlar Meselesi

Necip Fazıl hâtıralarını yetmiş yaşından sonra ve tamamen hâfızasına dayanarak yazmıştır. Bu itibarla yazdıklarında bilhassa tarih yanlışlarının bulunması çok tabiîdir. Diğer taraftan yanlışlarının araştırmacılar ve bilhassa yazılı muasır mehazlara ulaşmadan yazanların yeni yanlışların kaynağını veya vesilesini teşkil etmesi de kaçınılmazdır.[37]

Bu hatıralarında sadece ilk isimlerini verdiği kişilerin tam isimlerinin veya soyadlarının, hazırlanacak yeni baskıların dizinlerine konulması

36 Bu sansüre uğramış satırlar için: *Bâbıâli*, s. 350-351

37 Necip Fazıl'ın yanlışlarını, herhangi bir tenkide tâbi tutmadan nakleden son bir doktora tezi için: Yasin Beyaz, *Necip Fazıl'ın Düşünce Dünyası*, İstanbul, 2013, s. 15-23.

ve yanlış tarihlerin de tashih edilmesi, ayrıca meselâ adı verilmeyen iki dayının ve hakkında hiçbir bilgi verilmeyen baba Abdülbaki Fazıl Bey hakkındaki bilgilerin de Necip Fazıl'a dair yeni araştırmalara dâhil edilmesi gerekmektedir.[38]

Hatıralarında (*Bâbıâli,* 1976) vermediği soyadlarının bir kısmı kolayca verilebilir: Mesut Cemil (Tel), Fikret Adil (Kamertan), Şeyh Nurettin nam-ı diğer Topluiğne (Mehmet N. Artam,s. 12). Kitapta (s. 12) şantaj ustası Lâstik Kemal'den bahsediliyor. Bu isim yanlış olabilir. Yaz-kış lâstik ayakkabı giydiği için bu sıfatla anılan tek kişi Kemalpaşazâde Lâstik Said Bey olmalıdır. Şantajcılığıyla tanınan ise Malumatçı Baba Tahir Bey'dir. Aynı sayfada Mahmut Kemal (İnal), Behçet (Necatigil), Mehmet Emin (Yurdakul,s. 16). Kitapta ismini vermediği Marsilya konsolosunun ismi Muhittin Erdoğan'dır.[39]

Hakkı Süha (Gezgin), Ömer Rıza (Doğrul), Refik Ahmet(Sevengil, s. 40), Dergâhçı Mustafa Nihat (Özön, s. 43), Emin Âli (Çavlı,s. 46), Mazhar Osman (Uzman, s. 49), İbrahim Aşkî (Tanık), Salih Zeki (Aktay, s. 53), Duzi (Reinhart Dozy, s. 56). Kitapçı Abdülaziz veya Aziz (s. 61), Halk Kitaphanesi sahibi Abdülaziz (s. 61-62) *Örümcek Ağı* kitabının tâbiidir ve sonradan bilhassa halk hikâyeleri neşriyatı ile meşgul olmuştur. Şu esnada büyük yayınevlerinden biri olan Altın Kitaplar yayınevi kurucularından olan Aziz Bozkurt (1905-11 Haziran 1975) olması mümkündür. Eğer bu tahmin doğru ise bu esnada şair yirmi bir yaşında, tâbi ise yirmi yaşında bulunuyordu.[40]

Hatıratta geçen diğer isimler arasında soyadları bilinenler: Süleyman Şevket(Tanlı, s.62), Eşref Şefik (Atabey, s. 79), Ali Mümtaz (Arolat, s.

38 Necip Fazıl hakkında bundan sonra da yazı ve kitap yazılacağı muhakkaktır. Çünkü çok cazip bir hayat hikâyesine sahip olduğu açıktır. Ancak hakkında yazılanların çoğu hissîdir ve Necip Fazıl'ın sanatını esas almamakta, tamamen şahsiyat yapmaktadır. Bu gibi kitapların sonuncusu Kadir Mısıroğlu'nun kaleminden çıkmıştır (*Üstâd Necip Fâzıl'a Dâir*, İstanbul, Sebil Yayınları, 2001, 144 s.) ve nokta-i nazarı çok yanlıştır. Keşke başka Necip Fazıl'lar olsaydı da aynı tartışmaya açık hayatı yaşasalardı! Bu kitap, yazana ne kazandırdı bilinmez ama Necip Fazıl'a bir şey kaybettirmemiştir. Son zamanlarda basılan başka bir kitapta (Ümit Bayazoğlu, *Hatırda Kalmaz Satırda Kalır*, İstanbul, 2013, s. 115-122) Necip Fazıl'a ayrılan sayfalar da yine çağı geçmiş bir sokak dedikodusundan ibarettir ve "Necip Fazıl Kısakürek ve Kadın" başlığını taşımaktadır. Esasen kitaptaki kaynaksız veya bir iki kaynaklı 58 portrenin edebiyat tarihi için nasıl bir katkı olduğunu anlamak da mümkün olamamıştır.

39 *Dışişleri Bakanlığı 1967 Yıllığı*, s. 979, 996.

40 Hayatı hakkında: Osman Nebioğlu, *Türkiye'de Kim Kimdir*, İstanbul, 1961-1962, s. 163.

97), İzzet Melih (Devrim, s.132), Reşid Rey (Ahmet R. Rey. H. Nâzım, s. 142), Selâmi İzzet (Sedes, s. 213), Namık İsmail (Yeğenoğlu, s. 227), Cemal Hüsnü(Taray, s. 299). Yine soyadı verilmemiş kişilerden bir diğeri Bahriye Mektebi müdürü Şevket Bey'dir. Miralay Şevket (Şakir Beler) dört defa müdürlük makamında (1914-1927) bulundu. 1917 senesinde bu makamı bir sene kadar Kaymakam Cevat Bey işgal etmişti.[41]

Kitaptaki başka bilgiler de bir tenkit ve tashih ameliyesine tâbi tutulabilir. Meselâ Rıza Tevfik'in kısmen neşredilen (s. 309-310) "Abdülhamid'in Ruhaniyetinden İstimdat" isimli şiirinin yazılış tarihi 28 Kasım 1927'dir.[42] İsmi verilmeyen ve "Büyük Doğu'cu gençlerden bildiğim bir delikanlı" olarak anlatılan kişi tüccardan Yurdakul Dağoğlu'dur.

Dayılarının isimlerini vermeyen Necip Fazıl'ın hayat hikâyesinde ismini verdiği (*Kafa Kâğıdı*, s.72, 141) nadir kişilerden biri, çocuklukta kendini tedavi eden tabip Kadri Raşit Paşa'nın (Anday, 7 Kasım 1874-14 Ocak 1949) ikinci ismi Reşit olarak yazılmıştır. Kitaptaki yanlış tarihlerden en mühimi ise "1924 ve 1925 yıllarında Paris'te yaşadığını" ifade etmesi (*Bâbıâli,*s. 26-30) olmuştur ki bu bilgi hiç tenkit edilmeksizin kabul görmüştür.

4. Şairin Bankacılığı Meselesi

Necip Fazıl'ın, bugüne kadar ortaya konulmamış olan, dikkate değer ve uzun bir bankacılık hayatı oldu ve 1925-1938 devresinde, 1934-1935 seneleri hariç, değişik bankalarda çalıştı.[43] Bu devrede şiirlerini ancak üç defa kitap hâlinde (1925, 1928, 1932) bastırabilmiş ama kalemiyle yaşayabilmek imkânı bulamamıştır. Bir şairin veya edibin bir bankada çalışmak zorunda kalmasının veya bir mektep muallimliğini hayat tarzı ve geçim yolu olarak seçmemesinin sebeplerini tahmin edebilmek çok kolay olmasa gerektir.

Necip Fazıl, çalıştığı bankalardan sadece Osmanlı Bankası (1926-1928) ile İş Bankası'nın (1929-1939) ismini vermektedir.[44] Halbuki

41 (Fevzi Kurtoğlu). *Deniz Mektepleri Tarihçesi* (1928-1939), İstanbul, 1941, C.2, resim bölümü; Fahri Çoker, *Deniz Harp Okulumuz*, Ankara, 1994, s. II, 7-8.

42 Bu tarihi Murat Bardakçı'dan öğrendim.

43 Bankacılığı hakkındaki bütün bu bilgileri İş Bankası sicilinden nakalediyoruz. Bunların bir kısmı bu bankanın müfettişleri hakkındaki kitapta da bulunmaktadır: *Dünden Bugüne Teftiş Kurulu Üyeleri*, Ankara, 1986, s. 39

44 Osman Nebioğlu, *age*.

kendisinin bankacılık mesaisi Paris'ten dönüşünü takiben başlamıştır. 1925'de Hollanda Bankası'nda çalışmaya başlayan Necip Fazıl, 1926 senesinde Osmanlı Bankası'nda bankacılık mesleğini sürdürüyor. 1928'de üçüncü bir bankada, Ziraat Bankası'nda bir sene civarında çalıştıktan sonra memuriyetine İş Bankası'nda devam ediyor.

1929'da şeflik imtihanını kazanarak İş Bankası Ankara şubesinde muhasebe kısmında çalışmaya başladı (8 Ağustos 1929). Aynı senenin sonunda (17 Aralık 1929) Umum Müdürlük umum muhasebe kısmına naklolunan Necip Fazıl'ın bu vazifesi esnasında (1 Kasım 1931-30 Nisan 1932) "kalan askerlik hizmetini tamamladığı" kaydedilmiştir.

Askerlik dönüşünde bankanın Trabzon (19 Nisan 1933), İstanbul (23 Ekim 1933) ve Edirne (1 Ağustos 1934) şubelerinde kısa sayılabilecek müddetlerde çalışan Necip Fazıl, 18 Eylül 1934 tarihinde istifa etti ve bankacılık hayatının ilk devresi bu suretle hitâma ermiş oldu. Yine banka kayıtlarına göre bu devrede (10 Mart-1 Kasım 1935) *Milliyet* ve *Tan* gazetelerinde çalıştı.

Bankacılığının ikinci devresi yine İş Bankası'nda 1 Aralık 1935 tarihinde Ankara'da Umum Müdürlük kadrosunda başladı. 19 Aralık 1936 tarihinde bankada müfettiş muavinliğine, 25 Ocak 1938 tarihinde ise 2. Sınıf müfettişliğe tayin edilmiş ise de 10 Ekim 1938 tarihinde ikinci defa istifa etti. Bu şekilde 1925 senesinde başladığı bankacılık mesaisinden ayrılmış oldu. Bu meyanda müfettişliğinin ilk zamanlarda İstanbul'da, Zonguldak'ta bankanın iştiraki olan kömür şirketi Türkiş'te ve Zonguldak'ta (Nisan-Ekim 1937), Ordu'da (Kasım-Aralık 1937), Uşak'ta (Ocak-Şubat 1938), İzmir, Ödemiş'te (Mart-Mayıs 1938-Adagide, Kaymakçı ve Tire bölgeleri dâhil) ve İstanbul Galata'da (Haziran-Ağustos 1938) banka adına teftişlerde bulunmuştur.

Necip Fazıl'ın bankacılık hayatı boyunca herhâlde en kötü hâtırası Trabzon'da bir yanlış anlaşılma yüzünden hırpalanmasıdır. Buna dair eski bir İş Bankası mensubunun hatıralarında dikkate değer bilgiler bulunmaktadır:

> "Trabzonlu olmayıp da Trabzon'da görev yapanlar arasında da çok ilginç kişiler vardır. Bu arada iki kişiye değinmek isterim. Birisi otuzlu yılların başında Trabzon'da muhasebecilik yapmış olan Necip Fazıl Kısakürek'tir. Ünlü şair eşi Neslihan Kısakürek ile Trabzon'da bulunmuş ve o zaman modern sayılacak bir çift örneğini vermişlerdir.Necip Fazıl Kısakürek'in birçok şiirinin ilhamı Trabzon olmuştur. Bunlardan en güzel ve Trabzon'la

ilgisini en çok ifade eden şiiri, kentin bitmez tükenmez yağmurundan etkilenerek *Bu Yağmur* isimli şiiridir (şiirin metni konmuş).

Kısakürek'ten söz ederken, Trabzon'dayken onun başından geçen bir olayı da anlatayım: Kısakürek'in yüzünde, gözünde tikler vardı. 30'lu yıllarda Trabzon'dayken bir telgraf çekmek için postahaneye gidiyor. Telgrafın yazılı olduğu kağıdı bayan gişe memuruna uzatıyor… Tam o sırada, Kısakürek'in gözü tikten işaret verir gibi oynuyor. Kadın ilkin bir şey söylemiyor. Fakat paranın üstünü verirken aynı göz kırpması bir daha olmasın mı? Bu kez kadın kendisine göz kırpıldığı kanısına vararak hemen ayağa kalkıp, arka sıralarda oturan postahanenin iri yapılı bir memuruna durumu anlatıyor. Adam hole çıkıp, "Ulan sen utanmıyor musun?" diye Necip Fazıl'a bir tane çakıyor. Panikleyen Kısakürek, olayı tam anlatamadan araya girenler tarafından oradan uzaklaştırılıyor. Elbette olay şehirde "İş Bankası muhasebecisi postahanede memura göz kaş işareti verirken yakalandı ve döğüldü" şeklinde yayılıyor.

Ben bu kadını tanıdım. İki kız kurusu kardeştiler. O dönemde tikten, mikten ne anlayacaklar. Olanlar da zaten bu yüzden olmuştu. Bu olayı yıllar sonra Kısakürek'in baldızı, komşum, zamanın ünlü vamp yıldızlarından Diclehan Baban'a anlatmıştım. Diclehan Baban'ın cevabı "O bir şey mi? Yıllar ilerleyip eniştemin yüzündeki tikler artınca bu yüzden yediği tokatların da sayısı artmıştı" şeklinde olmuştu.

Emin değilim ama Necip Fazıl Kısakürek'in Trabzon'dan naklini istemesi bu olay nedeniyle olmuş".[45]

Hâsıl-ı Kelâm

Netice itibariyle Türk şiirinin zirvelerinden biri ve yirminci asırdaki zirvesi Necip Fazıl'ın sıra dışı şahsiyetini ele almanın ve beşerî zaafla- rını sanatının önüne geçirmenin bir usûl hatası olduğu açıktır. Zaten kendisinin sıra dışı olması belki de büyük sanatkâr olmasının bir se- bebidir. Hattâ bu gibi nevi şahsına münhasır insanların tam ve doğru bir değerlendirilmesini yapmak da pek kolay, daha doğrusu mümkün değildir. Türkçeyi nesirde ve nazımda çok güzel ve farklı yazan Necip

45 Mustafa Kemal Sayıl, *Bir İş Bankalı'nın Öyküsü*, İstanbul, 2004, s. 21-22.

Fazıl'ın şiirdeki asıl büyüklüğü bile henüz tam olarak anlaşılamamıştır. Çünkü bunun için bütün şiirlerinin, *Çile*'ye almadıklarının da, zaman sırasına göre ve ilk baskılarının şekliyle neşri ve tamamının ince bir dikkatle değerlendirilmesi gerekir.[46]

Nesirde yazdıklarını da bilgisinin değil, hissiyatının bir ürünü ve güzel Türkçe'nin en güzel örnekleri olarak görmek gerektiği kanaatindeyiz. Necip Fazıl'ın büyük sanatkârlığının tescili için sadece ilk üç kitabı bile (*Örümcek Ağı*, *Kaldırımlar*, *Bir Kaç Hikâye Bir Kaç Tahlil*) kâfi ve vâfidir diye düşünüyoruz. Unutmayalım ki, "Ehl-i hünerin kadrini bilmek de hünerdir" ve bu hüner diğer taraftan çok nâdir bulunan bir meziyet ve marifettir.[47] Öncesi ve örneği olmayan bir sanatkâr olarak Necip Fazıl istikbâlde daha doğru bir usûlde ve derecede, beşerî zaaflarıyla değil, her neviden eserleriyle değerlendirilecek ve sanat değeri daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü en iyi ve yanılmaz hakem zamandır ve bilhassa uzaktaki zamandır.[48]

46 Siyasî şiirleri için: *Öfke ve Hiciv*, İstanbul, 2011, 263 s.

47 Necip Fazıl merhumun *Çile* (1962) kitabı üniversite senelerimde yastığımın altında dururdu ve yatak duası niyetine her akşam birkaç şiirini okurdum. Bu yazı o günlerin hatırası ve şaire, büyük bir zevkle okuduğum şiirine ve nesrine bir vefa borcunu ifa için yazılmıştır. Merhumun kitapları oğullarının idare ettiği Büyük Doğu Yayınevi tarafından vasat bir vasıfta basılmakta ama yüksek fiyatlarla satılmaktadır. Bu bütün okuyucuların ilk şikâyetidir. Yayınevinin güzel basılmış tek yayını bedava dağıttıkları kataloglarıdır. Üstâd'ın kitaplarını kırk sene önce Toker Yayınları kitap gibi, yâni iplik dikişli basmıştı.
Ayrıca bir gazete tarafından *Büyük Doğu* mecmuasının sayılarının tıpkıbasım yapılması ve gazete eki olarak verilmesi çok güzel, ancak sıradan değil aradan verilmesi yanlıştır. Bu şekilde *Örümcek Ağı* ile *Kaldırımlar* kitapları ve *Ağaç* mecmuası da verilebilir.

48 Bu çalışma "Necip Fâzıl Hakkında Yeni Tespitler Ve Tashihler" başlığıyla *Türk Edebiyatı* dergisinde (sayı. 475, Mayıs 2013,s. 10-18) basılan yazının ilâveli şeklidir.

EK

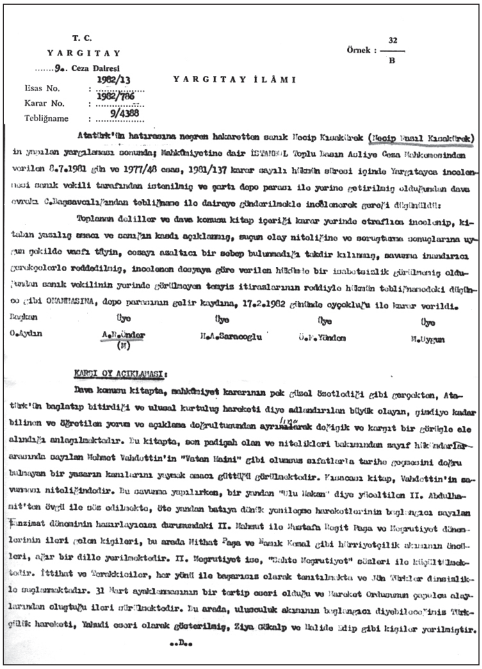
Necip Fazıl'a *Sultan Vahidüddin* Kitabı Dolayısıyla Verilen Cezai Karara Muhalefet Şerhi

Ali Rıza Önder (Turan/Kayseri 1918-Ankara 22 Haziran 1994), Cumhuriyet devrinin kalem erbabı hukukçuları arasında mühim bir mevkiye sahiptir. Bilhassa *Kayseri Basın Tarihi* isimli kitabı ile halkbilimciler hakkında yazdığı hal tercümesi yazıları en kıymetli eserlerinin başında gelmektedir.

1942 senesinde Ankara Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. Mezuniyetini takiben Pertek, Hınıs, Göle, Ürgüp, Erzincan cumhuriyet savcılığı ve Osmaniye Ağır Ceza Mahkemesi başkanlığında bulundu.1963'te Yüksek Hakimler Kurulu raportörlüğüne nakledildi. 1970'de Yargıtay üyesi oldu ve 1 Mart 1983'te yaş haddinden emekliye ayrıldı.[49]

Çok kıymetli eserlere imza atan Ali Rıza Önder'in hiç şüphesiz en kıymetli eseri Necip Fazıl Kısakürek'in *Sultan Vahidüddin* isimli kitabından dolayı mahkûmiyetine karşı ve insan haysiyet ve şerefine sahip çıktığı muhalefet şerhidir. Kendisinin lutfettiği bu metni okuyucuların dikkatine arz ve kendisine Hak'an rahmet niyaz ederim.

49 Hakkında yayınlanan bir kitapçık için: *Doğumunun 75. Yılında Ali Rıza Önder*, Ankara, 1995, 32 s.



T. C.
YARGITAY
.......9.. Ceza Dairesi

Örnek : 32/B

YARGITAY İLÂMI

Esas No. : 1982/13
Karar No. : 1982/786
Tebliğname : 9/4388

Atatürk'ün hatırasına neşren hakaretten sanık Necip Kısakürek (Necip Fazıl Kısakürek) in yapılan yargılaması sonunda; Mahkûmiyetine dair İSTANBUL Toplu Basın Asliye Ceza Mahkemesinden verilen 8.7.1981 gün ve 1977/48 esas, 1981/137 karar sayılı hükmün süresi içinde Yargıtayca incelenmesi sanık vekili tarafından istenilmiş ve şartı depo parası ile yerine getirilmiş olduğundan dava evrakı C.Başsavcılığından tebliğname ile daireye gönderilmekle incelenerek gereği düşünüldü:

Toplanan deliller ve dava konusu kitap içeriği karar yerinde etraflıca incelenip, kitabın yazılış amacı ve sanığın kasdı açıklanmış, suçun olay niteliğine ve soruşturma sonuçlarına uygun şekilde vasfı tâyin, cezayı azaltıcı bir sebep bulunmadığı takdir kılınmış, savunma inandırıcı gerekçelerle reddedilmiş, incelenen dosyaya göre verilen hükümde bir isabetsizlik görülmemiş olduğundan sanık vekilinin yerinde görülmeyen temyiz itirazlarının reddiyle hükmün tebliğnamedeki düşünce gibi ONANMASINA, depo parasının gelir kaydına, 17.2.1982 gününde oyçokluğu ile karar verildi.

Başkan	Üye	Üye	Üye	Üye
O.Aydın	A.R.Önder (M)	H.A.Saracoglu	Ö.F.Yöndem	M.Uygun

KARŞI OY AÇIKLAMASI:

Dava konusu kitapta, mahkûmiyet kararının pek güzel saptadığı gibi gerçekten, Atatürk'ün başlatıp bitirdiği ve ulusal kurtuluş hareketi diye adlandırılan büyük olayın, şimdiye kadar bilinen ve öğretilen yorum ve açıklama doğrultusundan ayrılarak değişik ve karşıt bir görüşle ele alındığı anlaşılmaktadır. Bu kitapta, son padişah olan ve nitelikleri bakımından zayıf hükümdarlar arasında sayılan Mehmet Vahdettin'in "Vatan Haini" gibi olumsuz sıfatlarla tarihe geçmesini doğru bulmayan bir yazarın kanılarını yaymak amacı güttüğü görülmektedir. Kısacası kitap, Vahdettin'in savunması niteliğindedir. Bu savunma yapılırken, bir yandan "Ulu Hakan" diye yüceltilen II. Abdulhamit'ten övgü ile söz edilmekte, öte yandan batıya dönük yenileşme hareketlerinin başlangıcı sayılan Tanzimat döneminin hazırlayıcısı durumundaki II. Mahmut ile Mustafa Reşit Paşa ve Meşrutiyet dönemlerinin ileri gelen kişileri, bu arada Mithat Paşa ve Namık Kemal gibi hürriyetçilik akımının öncüleri, ağır bir dille yerilmektedir. II. Meşrutiyet ise, "Sahte Meşrutiyet" sözleri ile küçültülmektedir. İttihat ve Terakkiciler, her yönü ile başarısız olarak tanıtılmakta ve Jön Türkler dinsizlikle suçlanmaktadır. 31 Mart ayaklanmasının bir tertip eseri olduğu ve Hareket Ordusunun şapulcu alaylarından oluştuğu ileri sürülmektedir. Bu arada, ulusculuk akımının başlangıcı diyebileceğimiz Türkçülük hareketi, Yahudi eseri olarak gösterilmiş, Ziya Gökalp ve Halide Edip gibi kişiler yerilmiştir.

..D..

T.C.
YARGITAY
9. Ceza Dairesi

Örnek: 32
B

Esas No:1982/13
Karar No: 1982/786
Tebliğname: 9/4388

YARGITAY İLÂMI

Atatürk'ün hatırasına neşren hakaretten sanık Necip Kısakürek (Necip Fazıl Kısakürek)in yapılan yargılaması sonunda; Mahkûmiyetine dair İstanbul Toplu Basın Asliye Ceza Mahkemesi'nden verilen 8. 7. 1981 gün ve 1977/48 esas, 1981/137 karar sayılı hükmün süresi içinde Yargıtay'ca incelenmesi sanık vekili tarafından istenilmiş ve şartı depo parası ile yerine getirilmiş olduğundan dava evrakı C. Başsavcılığı'ndan tebliğname ile daireye gönderilmekle incelenerek gereği düşünüldü:

Toplanan deliller ve dava konusu kitap içeriği karar yerinde etraflıca incelenip, kitabın yazılış amacı ve sanığın kasdı açıklanmış, suçun olay niteliğine ve soruşturma sonuçlarına uygun şekilde vasfı tâyin, cezayı azaltıcı bir sebep bulunmadığı takdir kılınmış, savunma inandırıcı gerekçelerle reddedilmiş, in-

celenen dosyaya göre verilen hükümde bir isabetsizlik görülmemiş olduğundan sanık vekilinin yerinde görülmeyen temyiz itirazlarının reddiyle hükmün tebliğnamedeki düşünce gibi ONANMASINA, depo parasının gelir kaydına, 17.2.1982 gününde oyçokluğu ile karar verildi.

Başkan	**Üye**	**Üye**	**Üye**	**Üye**
O. Aydın	A. R. Önder (M)	H. A. Saracoğlu	Ö. F. Yöndem	M.Uygun

KARŞI OY AÇIKLAMASI

Dava konusu kitapta, mahkûmiyet kararının pek güzel özetlediği gibi gerçekten, Atatürk'ün başlatıp bitirdiği ve ulusal kurtuluş hareketi diye adlandırılan büyük olayın, şimdiye kadar bilinen ve öğretilen yorum ve açıklama doğrultusundan ayrılınarak değişik ve karşıt bir görüşle ele alındığı anlaşılmaktadır. Bu kitapta, son padişah olan ve nitelikleri bakımından zayıf hükümdarlar arasında sayılan Mehmet Vahdettin'in "Vatan Haini" gibi olumsuz sıfatlarla tarihe geçmesini doğru bulmayan bir yazarın kanılarını yaymak amacı güttüğü görülmektedir. Kısacası kitap, Vahdettin'in savunması niteliğindedir. Bu savunma yapılırken, bir yandan "Ulu Hakan" diye yüceltilen II. Abdulhamit'ten övgü ile söz edilmekte, öte yandan batıya dönük yenileşme hareketlerinin başlangıcı sayılan tanzimat döneminin hazırlayıcısı durumundaki II. Mahmut ile Mustafa Reşit Paşa ve Meşrutiyet dönemlerinin ileri gelen kişileri, bu arada Mithat Paşa ve Namık Kemal gibi hürriyetçilik akımının öncüleri, ağır bir dille yerilmektedir. II. Meşrutiyet ise, "Sahte Meşrutiyet" sözleri ile küçültülmektedir. İttihat ve Terakkiciler, her yönü ile başarısız olarak tanıtılmakta ve Jön Türkler dinsizlikle suçlanmaktadır. 31 Mart ayaklanmasının bir tertip eseri olduğu ve Hareket Ordusu'nun çapulcu alaylarından oluştuğu ileri sürülmektedir. Bu arada ulusculuk akımının başlangıcı diyebileceğimiz Türkçülük hareketi, Yahudi eseri olarak gösterilmiş, Ziya Gökalp ve Halide Edip gibi kişiler yerilmiştir.

Mustafa Kemal'in veliaht Vahdettin ile birlikte Almanya'ya yaptığı gezinin anıları üzerinde durulmuş, aralarında anlaşma havası bulunduğu bildirilmiştir. 1918'de İstanbul'a gelen Mustafa Kemal Paşa'nın biricik muradının Vahdettin'i ordunun başına geçirmek ve kendisini de Genel Kurmay Başkanı olarak tayin ettirmek olduğu öne sürül-

müş, Mondros Mütarekesi sıralarında Harbiye Nazırı olmaktan başka birşey düşünmediği belirtilmiştir. Hatta Sadrazam olmak istediğine de değinilmiştir. Milli Şahlanma fikrinin Vahdettin'e ait olduğu ve Mustafa Kemal'in Samsun'a gönderilişinin bu padişah tarafından gerçekleştirildiği söylenmiştir.

Sonuç olarak, Vahdettin'in "büyük mazlum" sözleriyle nitelendirildiği ve vatan haini değil, vatan dostu olarak bilinmesi gerektiği konusu işlenmiştir.

1803 sayılı Yasa ile affa uğraması bakımından ortadan kaldırılan kamu davasına ilişkin ilk dosyadaki 15.10.1968 günlü bilirkişi raporunda kitap, yukardakine benzer biçimde özetlenmiş, fakat sonunda, gerekçesiyle bağdaşmayacak biçimde Atatürk'ün düşünce ve eylemlerinin küçültülmesi yönünden hatırasına hakaret suçunun oluştuğu kanısına varılmıştır. Duruşmada alınan 14.4.1971 günlü bilirkişi raporunda ise anılan eleştirilerin hakaret derecesini bulmadığı belirtilmiştir.

Şimdi incelediğimiz ikinci dava sırasında alınan bilirkişi raporlarının ikisinde hakaretin söz konusu olmadığı bildirilmiş ve üçüncüsünde bilirkişi kendisini bu konuda yeterli görmediğini açıklamıştır.

Sanığın temyizi üzerine incelenen ve İstanbul Toplu Basın Asliye Ceza Mahkemesi'nden verilen 8.7.1981 gün ve 48/137 sayılı mahkûmiyet kararında, affa uğrayan ilk dava sonundaki beraat hükmünün Yedinci Ceza Dairesi'nce bozulmasına ilişkin 17.3.1972 günlü karar ile bağlantı kurulmuş ve sonuçta sanığın kitabındaki sözlerle, ima yoluyla ve dolayısıyla de olsa, Atatürk'ün hatırasına hakaret suçunun sabit olduğu kanısına varılmıştır.

Bizce bu mahkûmiyet kararı aşağıdaki nedenlerle isabetsizdir:

İncelenen kitap gösteriyor ki, büyük bir şair olarak tanınan yazar, ne yazık ki başarılı bir düşünce adamı olamamıştır. Vahdettin'i övüp yüceltmek ve savunmasını yapmak isterken Atatürk'ün tarihteki büyük işlevini küçük göstermek istemiştir. Atatürk konusunda toplumda oluşan eşsiz güven ve saygı duygusunu zayıflatmak çabasına kapılmıştır. Bu doğrultudaki yorum hiç kuşkusuz, büyük bir yanılgının kanıtıdır. Tarihsel olayları değerlendirirken yazar, eksik ve yanlış belgelere dayanmış, sonuçta da doğru olmayan bilim dışı ve kişisel yargılara varmıştır. Bilimsel yönden bu kitabın gerçeklere ışık tuttuğu ve en doğruyu ortaya koyduğu söylenemez. Bu yönden kitabın bilimsel ve tarihsel değeri hakkındaki görüşümüz öteki sayın arkadaşlarım gibi olumsuzdur.

Ancak, Atatürk'ün yaptıklarını eleştirmek, yanlış da olsa bir eleştiridir. Büyük Ata'nın tarihteki işlevini ve bunun önemini küçültmeye çalışmak, isabetsiz de olsa bir değerlendirme işidir. Atatürk'ün yaptıklarına dolaylı yoldan gölge düşürmeye çalışmak saplantıdan ileri gitmeyen kişisel kanıların ürünü de olsa, nihayet bir kanaatin ifadesidir. Bu konudaki kitap, hasta bir düşünüşün dışa yansıması olarak da kabul edilse, niteliği yönünden bir düşünce ürünü olmak gerekir.

Bu değerlendirme, yorumlama, kanaat bildirme ve eleştirme eylemi, düşünce ve yazı özgürlüğünün sınırları içinde kalmaktadır. Atatürk'ün hatırasına hakaret olacak dereceyi bulmamıştır. Eğer bu gibi görüş ve düşünceleri, dolaylı yollardan yorum yaparak suç sayarsak, çok sesli bir toplum olma yolundaki çabalarımız, ceza korkusu ile durdurulmuş, özgür kalemler susturulmuş ve Türk Ulusunun kültürel gelişmesine ağır bir darbe vurulmuş olur. O zaman, rutubetten nem kapan, bazı masum sözcüklerin dahi sözlüklere ve ders kitaplarına alınmasına engel olacak derecede despot bir yönetim döneminin simgesi olan Sultan Hamid'in tutumu ile aynı paralele düşmüş oluruz.

Bu düşüncelerle mahkûmiyet kararının onanmasına katılamadım. 17.2.1982

Üye
A. R. Önder

Karşılaştırıldı.

Yazı İşl. Müdürü

M. Y.

Necip Fazıl'ın Eserleri İçin Bir Kronoloji-Oluşum Denemesi 1922-2014

(İlk Baskı, Sonraki Baskı, Birleşik Yahut Ayrı Basım ve İlaveler)

YUSUF TURAN GÜNAYDIN

Necip Fazıl'ın eserlerini ve *iç kronolojileri*ni yani oluşumlarını (ilk baskı, sonraki baskı, birleşik yahut ayrı basım ve ilaveler vb.) yansıtmayı amaçlayan bu bölüm, mümkün olduğunca kitapları görerek hazırlanmaya çalışılmıştır. Fakat sahaflarda da dolaşmamıza rağmen bu tam anlamıyla mümkün olamamıştır. Dolayısıyla bir kısım eserlerin baskılarını tespit edebilmek için 2013 yılında basılmış bulunan *Necip Fazıl Bibliyografyası*'na[1] ve kütüphanelerin çevrimiçi kataloglarına başvurmak zorunda kaldık.

En çok faydalandığımız kütüphane katalogu Ankara Millî Kütüphane'nin katalogudur. Daha sonra İSAM katalogu ve Türk Tarih Kurumu ile Türk Dil Kurumu'nun çevrimiçi kataloglarına başvurduk. Ne yazık ki aynı basım için bu kataloglarda farklı kayıtlar vardır ve bu durum kitapları aynelyakin görmeden çözülebilecek gibi değildir. Necip Fazıl'ın Harf İnkılâbı öncesi basılmış dört eserini ise Ali Birinci'nin şahsî kütüphanesinde görme ve not alma imkânı bulduk.

Hemen söyleyebiliriz ki Türkiye'de Necip Fazıl'ın eserlerinin bütünüyle mevcut olduğu bir kütüphane yoktur. Oysa Millî Kütüphane'ye bu

1 Bkz. *Necip Fazıl Bibliyografyası*: Dergi-Gazete Yazıları İndeksi / "Büyük Doğu" Fihristi, haz. Suat Ak, Büyük Doğu Yayınları, 1. bsm., İstanbul 2013 (Kitabın 519-526 arası sayfaları Necip Fazıl'ın eserlerine tahsis edilmiştir).

eserlerin bütünüyle ve beher baskısının girmiş olması beklenirdi. Türk Dil Kurumu Kütüphanesi'nde de hakeza sırf edebiyatla ilgili -kaldı ki eserlerinin hemen hepsi edebî sayılabilir- eserleri bütünüyle bulunabilirdi.

Şahsî kitaplığımız ise elbette ki yetersiz kalmıştır. Çok yararlandığımız ve ihtilâflı bazı basımlar için misdak olarak esas aldığımız *Necip Fazıl Bibliyografyası* adlı eser ise 1983 yılına kadarki basımları ihtiva etmektedir ve daha çok Necip Fazıl'ın yazılarına ve tefrika eserlerine yer veren bir çalışmadır.

Bibliyografyamız yıllara göre = kronolojik olarak düzenlenmiştir. Böylece eserlerin oluşumları daha net bir biçimde yansıtılmış olacaktır. Özellikle şiirlerinin kitaplaşma süreci bibliyografyamızdan izlenebilir diyebiliriz. Yine Necip Fazıl'ın eserlerinden bir kısmının zaman içinde uğradığı isim ve hacim değişiklikleri de buradan izlenebilir durumdadır. Zaten bizzat görebildiğimiz nüshalarda eserlerin iç oluşumlarıyla ilgili önemli notlar düşülmüşse, her esere ait künyenin sonunda bunlar alıntılanarak okuyucuya bir fikir verilmeye çalışılmıştır.

Zaman zaman birleşik, zaman da ayrı ayrı basılan piyes, senaryo romanı ve konferans metinleri türünden eserleri de -eksikleriyle birlikte- bibliyografyamıza yansıttığımızı düşünüyoruz. Yine buraya aldığımız eserlerinden birkaçı da sevenlerince -bazen- amatörce düzenlenmiş seçmelerdir; hatta bir korsan baskı da *Necip Fazıl Bibliyografyası* adlı çalışmadan aktarılmıştır. Nihayet yabancı dillere tercüme edilmiş eserlerinden tespit edebildiklerimizi de bu bibliyografyaya dâhil ettik.

Künye başlarında kullandığımız "•" işareti kütüphane kataloglarından ve bibliyografik çalışmalardan aktardığımız yani bizzat görmediğimiz kitaplar için kullanılmıştır. Künye dışı bir kısım açıklamalar "§" işaretinden sonra hemen künye altlarında gösterilmişse de diğer bir kısım açıklamalar dipnotlarda verilmiştir.

Osmanlı harfleriyle basılı eserlerde kitap adları eski harflerle; Arapçaya tercüme bir eserde de Arapça olarak yazılmıştır.

Eserlerin bütün baskılarını aynelyakin görebilme imkânımız olabilseydi şüphesiz bu açıklamalar daha fazla ve daha yeterli olacaktı. Hazırlık için bize verilen süreyi çok çok aştığımız ve her sınırlı sürenin çabucak geçmesi kaçınılmaz olduğu için ancak bu kadarına ulaşabildiğimizi beyan ve itiraf ederiz.

Üstadın tespit edebildiğimiz en eski baskılı eseri 1922 tarihini; son eseri ise 2014 tarihini taşımaktadır.

Kısaltmalar:

b.d.: Büyük Doğu; B.evi: Basımevi; bsm.: basım; çev.: çeviren; haz.: hazırlayan; Matb.: Matbaası, Matbaacılık; s.: sayfa; S.: Sayı; t.siz: tarihsiz; Y.evi: Yayınevi.

1922

Ben ve Ötesi / بن و اوته سی, Sühûlet Kütübhânesi, Semih Lütfü, Orhaniye Matb., [İstanbul] MCMXXII [1922], 157 [1] s. [eski harflerle].

1925

Örümcek Ağı / اورومجك آغی, Sâhib ve nâşiri: Halk Kitâbhânesi sahibi Abdülaziz, Necm-i İstikbâl Matb., [İstanbul] 1925, 64 s. [eski harflerle].

1928

Kaldırımlar / قالديرملر, tâbi ve nâşiri: İkbâl Kütübhânesi sâhibi Hüseyin, Numune Matb., İstanbul 1928, 61 [+ 2] s. [eski harflerle].

Meş'ûm Yâkût / مشؤم ياقوت, Kanâat Kütübhânesi, Âmidî Matb., İstanbul 1928, 136 s. [eski harflerle]

1932

Ben ve Ötesi, Semih Lütfi Sühûlet Kütüphanesi, İstanbul 1932, 158 s.

1933

Birkaç Hikâye Birkaç Tahlil, Hakimiyeti Milliye Matb., [Ankara], 1933, 94 [+ 2] s.

* Yayıncının notu: "*Bu hikâyeler 1928 senesinde "Cumhuriyet" gazetesi edebiyat sahifesinde çıktı*." (s. 4).

1935

Tohum, Semih Lütfi Matbaa ve Kitabevi, İstanbul 1935, 88 s. [piyes].

1938

Bir Adam Yaratmak, Semih Lütfi Sühûlet Kütüphanesi, İstanbul 1938, 104 s. [piyes].

Künye, Semih Lütfi Sühûlet Kütüphanesi, İstanbul 1938, 120 s. [piyes].

1940

Sabır Taşı, Semih Lütfi Sühûlet Kütüphanesi, 1. bsm., İstanbul 1940, 96 s. [piyes].

Doğumunun Yüzüncü Yıl Dönümü Dolayısiyle Namık Kemal: Şahsı - Eseri - Tesiri, T.D.K. [Türk Dil Kurumu] Y., Recep Ulusoğlu B.evi, Ankara 1940, XII + 316 + LXXXVIII s. + 7 kuşe fotoğraf – belge tıpkıbasımı.

* Eserin sonunda İbrahim Necmi Dilmen'in kaleme aldığı "Notlar" başlıklı bir bölüm vardır (s. I-LXXXVIII). Bu baskıda indeks ve bibliyografya bulunmaktadır.

1942

Para, Semih Lütfi Sühûlet Kütüphanesi, 1. bsm., İstanbul 1942, 96 s. [piyes].

1944

Vatan Şairi Namık Kemâl, Semih Lütfi Sühûlet Kütüphanesi, 1. bsm., İstanbul 1944, 64 s. [senaryo roman].

1946

Müdafaa, İktisadî Yürüyüş B.evi, İstanbul 1946, 32 s.

* Sümerbank Dâvâsı müdafaasıdır.

1948

Halkadan Pırıltılar, Türk Neşriyat Yurdu, [1. bsm.], İstanbul 1948, 315 s.

1949

Nam-ı Diğer Parmaksız Salih, Türk Neşriyat Yurdu, 1. bsm., İstanbul, 1949, 100 s. [piyes].

1950

Çöle İnen Nur, 1950, korsan baskı.

1951

101 Hadis, Büyük Doğu Gazetesinin Eki, İstanbul 1951.

1953

Maskenizi Yırtıyorum, neşreden: H. Rahmi Yananlı, İstanbul 1953, 68 s.

* Malatya suikastine dair broşürdür.

1955

Sonsuzluk Kervanı -Şiirler-, Serdengeçti Neşriyatı: VII, Yıldız Matb., Ankara 1955, 186 [+ 5] s.

Halkadan Pırıltılar, Türk Neşriyat Yurdu, 2. bsm., İstanbul 1955, 192 s.

Cinnet Mustatili, İnkılâp K.evi Y., İstanbul 1955, 202 s.

1956

Mektubât'tan Seçmeler, İmam-ı Rabbânî, sadl. Necip Fazıl Kısakürek, Türk Neşriyat Yurdu, 1. bsm., İstanbul, 1956, 80 s.

1958

At'a Senfoni, Türkiye Jokey Kulübü Yayını, İstanbul 1958, 160 s.

1959

Bir Adam Yaratmak, Serdengeçti Neşriyatı, 2. bsm., Ankara 1959, 120 s. [piyes].

Büyük Doğu'ya Doğru, Hilâl Yayınları, Ankara 1959, 160 s.

1960

Silsile-i Zeheb / Altun Silsile / Altun Halka: Silsile-i Zeheb, Türk Neşriyat Yurdu M. Hüseyin Tutya Yayını, İstanbul 1960, 111 s.

* Kapakta *Altun Halka: Silsile-i Zeheb* başlığından sonra "*Halkadan Pırıltılar* adlı eserin önsözünde geçen 32 mutasavvıf" şeklinde bir bilgi bulunmaktadır.

Halkadan Pırıltılar, Türk Neşriyat Yurdu, 3. bsm., İstanbul 1960, 254 s.

1961

O ki O Yüzden Varız, Bürhanettin Erenler Matb., İstanbul 1961, 444 s. [Çöle İnen Nur].

* "İbtidai baskı".

1962

Çile -Şiir-, Bedir Y., [1. bsm.], İstanbul, Nisan 1962, 232 s. [ciltli].

* Necip Fazıl'ın şiirlerinin "Çile" adıyla ilk baskısıdır.

Her Cephesiyle Komünizm, Doğan Güneş Yayınları[2], İstanbul 1962, 38 s.

Türkiye'de Komünizm ve Köy Enstitüleri, Doğan Güneş Yayınları, İstanbul 1962, 38 s.

2 Eser, *Necip Fazıl Bibliyografyası* (haz. S. Ak, b.d., 2013)'nda Bedir Yayınevi basımı olarak gösterilmiştir (s. 520).

1964

Hazreti Ali, Bedir Y.evi, 1. bsm., İstanbul 196, 232 s.

İman ve Aksiyon, Bedir Y.evi, 1. bsm., İstanbul 1964, 56 s.

Ahşap Konak, Büyük Doğu ilâvesi, 1. bsm., İstanbul 1964 [piyes].

Siyah Pelerinli Adam, Büyük Doğu ilâvesi, 1. bsm., İstanbul 1964 [piyes].

Reis Bey, Ötüken Yayını, 1. bsm., İstanbul 1964, 92 s. [piyes].

1965

Büyük Kapı, Neşriyat Yurdu Yeni Şark Maarif Kütüphanesi M. Hüseyin Tutya Yayını, [1. bsm., İstanbul], Şubat 1965, 211 s. [*O ve Ben*].

Ruh Burkuntularından Hikâyeler, Ötüken Y.evi, 1. bsm., İstanbul 1965, 112 s.

Ulu Hakan II. Abdülhamid Han, Ötüken Y.evi, 1. bsm., İstanbul 1965, 64 s.

Bir Pırıltı, Binbir Işık, Uğur Y., 1. bsm., İstanbul 1965, 64 s.

Tarih Boyunca Büyük Mazlumlar-1, Sebil Y., 1. bsm., İstanbul 1965, 320 s.

1966

Büyük Kapı - Ek, "Oku" Y., [1. bsm.], İstanbul, 1966, 128 s. [*O ve Ben*].

Necip Fazıl'ın "Takdim"i: "*Halkadan Pırıltılar" adlı kitabımda bahsettiğim hususi veliler kolu… Has oda esrarının emanetçilerini çerçeveleyen "Silsile-i Zeheb" Altun Halka… Bize zamanlar aceleye gelmiş olarak "Altun Halka" ismiyle parça parça neşreden, fakat hayal ve hasretimdeki şekil ve kavramını bulamayan eser, bu türlü, "Büyük Kapı – Ek" adı altında tamamlanmış oluyor. Asıl "Büyük Kapı" benim öz çilelerimi merkezleştiren ve bana, Allah'ın izniyle, dünya ve kalemimi hediye eden, 33.cü velî ve zamanımızın kutbu Abdühakîm Üçışık (Arvasî) Hazretlerine aittir ve her iki kitap bir bütündür*."

Tarih Boyunca Büyük Mazlumlar-2, Sebil Y., 1. bsm., İstanbul 1966, 320 s.

Şahsı, Eseri ve Tesiriyle Namık Kemal, Sebil Y., 1. bsm., İstanbul 1966, 304 s.

1967

Gönül Nimetleri: "el-Mevahib ül-Ledünniyye", İmam Kastalânî, çev. Bâkî, haz. Necip Fazıl Kısakürek, *Babıalide Sabah* ilâvesi, 1. bsm., İstanbul 1967, 196 s.

1968

Vatan Haini Değil Büyük Vatan Dostu Vahidüddin, Toker Yayınları, 1. bsm., İstanbul 1968, 226 [+ 2] s.

İdeolocya Örgüsü, Yüksek İslâm Enstitüsü Talebe Derneği Y., 1. bsm., İstanbul 1968, 462 s.

Halkadan Pırıltılar, Türk Neşriyat Yurdu M. Hüseyin Tutya Y., tam ve yeni baskı[3] [4. bsm.], 270 s.

Türkiye'nin Manzarası, Toker Yayınları, İstanbul 1968, 192 s.

Tanrı Kulundan Dinlediklerim I, Toker Yayınları, İstanbul 1968, 320 s.

Tanrı Kulundan Dinlediklerim II, Toker Yayınları, İstanbul 1968, 320 s.

Peygamber Halkası, Toker Yayınları, İstanbul 1968, 200 s.

Binbir Çerçeve 1, Toker Yayınları, İstanbul 1968, 176 s.

Binbir Çerçeve 2, Toker Yayınları, İstanbul 1968, 168 s.

Binbir Çerçeve 3, Toker Yayınları, İstanbul 1968, 160 s.

1969

Çöle İnen Nur -Çöle ve Bütün Zaman ve Mekâna-, Toker Y, 1. bsm., İstanbul 1969, 542 s.

Dördüncü 101 Çerçeve, Toker Yayınları, 1. bsm., İstanbul 1969, 170 s.

* Kapakta: *1001 Çerçeve 4*. "Yayınevinden: *Makalelerini "2002 Çerçeve" adı altında 10 zarif kitap halinde toplamayı plânlamıştık. İşte büyük Allah'ın yardımı ile 4. Çerçeve'yi de bu eserle sizlere sunuyoruz. Beşincisi baskıdadır.*" (s. 6).[4]

Binbir Çerçeve 5, Toker Yayınları, İstanbul 1969, 144 s.

Şiirlerim, Fatih Y.evi: 23, İstanbul 1969, 279 s.

* "Bu Kitap" başlıklı sunuştan: "*15 yıl önce kaleme alınıp "Çile" isimli son kitabıma düzeltilerek konulan "Takdim" yazısından safhaları anlaşılacağı gibi bu son baskı, benim altıncı şiir kitabımı şekillendiriyor. İlk kemal ifadesini "Çile" kitabında bulan şiirlerim, bu son baskıda, ondan sonra yazılanlarla birleşerek daha ileri bir merhaleye varıyor ve ismini de artık herhangi bir manzumeye bağlamaksızın "Şiirlerim" kelimesinde buluyor*." (s. 5).

Vatan Haini Değil, Büyük Vatan Dostu Sultan Vahidüddin, b.d. Yayınları: 10, 1. bsm., İstanbul 1969, … s.qwe

* Eser daha önce bir gazetede tefrika edilmiş ve önceki baskısı toplatılmış ve fakat mahkemede berat etmiştir.

3 Bu baskının jenerik sayfalarında tarih yoksa da 271. sayfadaki kitap reklâmının sonunda 1966 tarihi bulunmaktadır. Fakat *Necip Fazıl Bibliyografyası*'nda 1968 tarihli gösterilmiştir (s. 521).

4 Bu sunuş Yalçın Toker imzalıdır.

Piyeslerim [C. I]: Yunus Emre – Siyah Pelerinli Adam, Toker Yayınları, [1. bsm.], İstanbul 1969, 160 s. [piyes].

Para, Akçağ Y., [2. bsm.], İstanbul 1969, 128 s. [piyes].

Müdafaalarım, Toker Yayınları, İstanbul 1969, 208 s.

Son Devrin Din Mazlumları, Toker Yayınları, İstanbul 1969, 280 s.

Sosyalizm Komünizm ve İnsanlık, Ak Yayınları, İstanbul 1969, 88 s.

1970

Son Devrin Din Mazlumları, Toker Yayınları, 2. bsm., İstanbul 1970, 280 s.

Benim Gözümde Menderes, b.d. Yayınları: 59, 1. bsm., İstanbul 1970, 528 s.

Hikâyelerim, Toker Yayınları, 1. bsm., İstanbul 1970, 240 [+ 1] s.

* Yayınevinin notu: "Üstad Necip Fazıl Kısakürek'in her biri başlı başına birer şaheser olan *hikâyelerinden 40 adedini "Hikâyelerim" ismini verdiğimiz bu kitapta sizlere sunmanın bahtiyarlığı içindeyiz. Üstadın, en güzel makalelerini "Binbir Çerçeve" adını verdiğimiz on ciltlik bir kitapta toplamayı plânladık ve Allah'a şükürler olsun beş cildini "Yüzbir"ler ismi altında yayınlamış bulunmaktayız.*" (s. 5). [kapakta: Şaheserlerden 40 Seçmesi var.].

Ulu Hâkan Abdülhamîd Hân, I-II. ciltler bir arada, Toker Yayınları, 2. bsm., İstanbul 1970, 607 s.

Yeniçeri, Özbahar Yayınları, İstanbul 1970, 372 s.

Kanlı Sarık, Akçağ Yayınları, [1. bsm.], İstanbul 1970, 94 s. [piyes].

Yılanlı Kuyudan, Akçağ Yayınları, İstanbul 1970, 334 s. [*Cinnet Mustatili*].

Efendimiz, Kurtarıcımız Müjdecimizden Nur Harmanı, Çile Yayınları, İstanbul 1970, 203 s.

İman ve Aksiyon, Bedir Yayınları, 2. bsm., İstanbul 1970, 92 s. [konferans].

1971

Reşahat Ayn-el Hayat (Can Damlaları), Şeyh Sâfî Mevlânâ Ali b. Hüseyn, özleştiren: Necip Fazıl Kısakürek, Eser K.evi Y., [1. bsm.], İstanbul 1971, 401 [+ 7] s. [ciltli].

* "Önsöz"den: "(...) *sadece özleştirip aynen isimlendirilen "Reşahat", asliyle sadeleştirdiğim bir nevi tercüme denemesi oluyor. Fakat öyle bir tercüme ki, müellifini benim Türkçem ve üslûbumla ifadeye davet eder gibi bir şey...*" (s. 5).

Tohum, Akçağ Yayınları, Ankara 1971, 92 s. [piyes].

Reis Bey, Akçağ Yayınları, 2. bsm., Ankara 1971, 144 s. [piyes].

1972

Bir Adam Yaratmak, Akçağ Yayınları, 3. bsm., Ankara 1972, 154 s. [piyes].

Peygamber Halkası, Toker Yayınları, tashihli ve ilâveli 2. bsm., İstanbul 1972, 270 [+ 3] s.

Senaryo Romanları, Toker Yayınları, İstanbul 1972, 360 s.

1973

İdeolocya Örgüsü, b.d. Yayınları: 4, [2. bsm.], İstanbul, Kasım 1973, 535 s.

* "Yeni Takdim"den: "Bu kitap ilk defa 1968'de basıldı ve çıktı."

Moskof, Toker Yayınları, İstanbul 1973, 377 s.

Hazreti Ali, Akçağ Yayınları, 2. bsm., Ankara 1973, 272 s.

Esselâm, b.d. Yayınları, İstanbul 1973, 144 s.

Hac, b.d. Yayınları, İstanbul 1973, 160 s.

Cumhuriyetin 50. Yılında Türkiye'nin Manzarası, b.d. Yayınları, 2. bsm., İstanbul 1973, 144 s.

1974

Çile -Şiir-, b.d. Yayınları: 5, [2. bsm.], İstanbul, Mart 1974, 319 s.

* Yayınevinin notu: "*Kâğıdından dizgisi, baskısı ve tertibine kadar maddî ve her türlü mânevi itinaların mahsulü bu eser, Necip Fazıl Kısakürek tarafından kitabına alınmaya lâyık görülen eserlerle, son yazdığı yenileri toplayıcı kâmil ve kat'î şekli belirtmekte ve bundan böyle yazılacakları ilerideki baskılarda fasıllarına yerleştirmekten başka bir iş bırakmamaktadır*." (s. 2).

Son Devrin Din Mazlumları, b.d. Yayınları, ilâveli 3. bsm., İstanbul 1974, 319 s.

Rabıta-i Şerîfe, Abdülhakim Arvasî, sadl. Necip Fazıl Kısakürek, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1974, 160 s.

Başbuğ Velilerden 33: Altun Silsile, b.d. Yayınları, 3. bsm., İstanbul 1974, 351 s.

O ve Ben, b.d. Yayınları, 2. bsm., İstanbul 1974, 256 s.

Vatan Haini Değil Büyük Vatan Dostu Vahidüddin, b.d. Yayınları, 2. bsm., İstanbul 1974, s.

1975

Bâbıâli, b.d. Yayınları: 11, 1. bsm., İstanbul, 1975, 343 s.

Çöle İnen Nur, b.d. Yayınları, tashihli ve ilâveli 3. bsm., İstanbul 1975, 504 s.

Hitabeler, b.d. Yayınları, İstanbul 1975, 232 s.

1976

Ulu Hakan II. Abdülhamid Han, b.d. Yayınları: 11, 3. bsm., İstanbul 1976, 620 s. + 2 belge.

* Eserin jenerik sayfalarında "*3 ncü baskının neşir hakkı İkbâl Yayınlarına aittir*" notu bulunmaktadır (s. 4). İki cilt (kitap) bir arada basılmıştır; ilk cilt dört; ikinci cilt beş fasıldır. Bu baskının içindekiler bölümünde bölümlerin sayfa numaraları yanlış konulmuş; ikinci cildin ikinci fasıl başlığı "Makedonya" olarak yazılmıştır. Bu başlık metin içinde "Suyun Öte Tarafı" şeklindedir (s. 377).

Tiyatro Eserleri Cilt 1, Kültür Bakanlığı Yayını, 1. bsm., Ankara 1976, 334 s. [*Sabır Taşı; Ahşap Konak; Siyah Pelerinli Adam*].

Tiyatro Eserleri Cilt 2, Kültür Bakanlığı Yayını, 1. bsm., Ankara 1976, 327 s. [*Kanlı Sarık; Mukaddes Emanet; Para*].

Tiyatro Eserleri Cilt 3, Kültür Bakanlığı Yayını, 1. bsm., Ankara 1976, 464 s. [*Nam-ı Diğer Parmaksız Salih; Abdülhamid Han; Tohum*].

Vatan Haini Değil, Büyük Vatan Dostu Sultan Vahidüddin, b.d. Yayınları: 10, tashihli ve ilâveli 3. bsm., Ekim 1976, 248 s.

* Eser daha önce bir gazetede tefrika edilmiş ve önceki baskısı toplatılmış ve fakat mahkemede berat etmiştir.

Bâbıâli, b.d. Yayınları: 19, 2. bsm., İstanbul, Haziran 1976, 365 s.

İlim Beldesinin Kapısı Hazreti Ali, Akçağ Yayınları, 3. bsm., Ankara 1976.

Son Devrin Din Mazlumları, b.d. Yayınları, tashihli ve ilâveli 4. bsm., İstanbul 1976, 302 s.

İhtilâl, b.d. Yayınları, İstanbul 1976, 344 s.

Sahte Kahramanlar, b.d. Yayınları, İstanbul 1976, 248 s. [konferanslar].

Çöle İnen Nur, b.d. Yayınları, İstanbul 1976.

Veliler Ordusundan 333, b.d. Yayınları, 2. bsm., İstanbul 1976, 525 s.

Rabıta-i Şerîfe, Abdülhakim Arvasî, sadl. Necip Fazıl Kısakürek, b.d. Yayınları, 2. bsm., İstanbul 1976, 156 s.

Rapor 1, b.d. Yayınları, İstanbul 1976, 96 s.

Rapor 2, b.d. Yayınları, İstanbul 1976, 102 s.

*İdeol*ocya Örgüsü, b.d. Yayınları, 3. ve 4. bsm., İstanbul 1976, 507 s.

1977

Çile, b.d. Yayınları, 6. bsm., İstanbul 1977, 392 s.

Cinnet Mustatili, b.d. Yayınları: 25, 3. bsm., İstanbul, Ocak 1977, 287 s.

Veliler Ordusundan 333 -Halkadan Pırıltılar-, bd.: 21, tashihli 2. bsm., İstanbul 1977, 525 [+ 2] s.

* Yayınevinin notu: "*Bu eserin "b.d." yayınları serisinden olarak "tashihli 2. baskı" neşir hakkı "Hicret Yayınları" sahibi Abdurrahman Sarıoğlu'na verilmiştir.*"].

Yeniçeri, b.d. Yayınları: 27, 3. bsm., İstanbul, Mart 1977, 336 s.

Yeniçeri, b.d. Yayınları: 27, 4. bsm., İstanbul 1977, 396 s.

Son Devrin Din Mazlumları, b.d. Yayınları, 5. bsm., İstanbul 1977, 336 s.

Ulu Hakan II. Abdülhamid Han, b.d. Yayınları, 3. bsm., İstanbul 1977, 638 s.

Tarih Boyunca Büyük Mazlumlar, b.d. Yayınları, 2. bsm., İstanbul 1977, 592 s.

İhtilâl, b.d. Yayınları, 2. bsm., İstanbul 1977, s.

Sahte Kahramanlar, b.d. Yayınları, 2. bsm., İstanbul 1977, 256 s. [konferanslar].

Peygamber Halkası b.d. Yayınları, 3. bsm., İstanbul [1977], 239 s.

Cinnet Mustatili, b.d. Yayınları, 3. bsm., İstanbul 1977.

Veliler Ordusundan 333: Halkadan Pırıltılar, b.d. Yayınları, İstanbul 1977, 525 s.

Yolumuz Halimiz Çaremiz, b.d. Yayınları, İstanbul 1977, 256 s. [konferans].

Rapor 3, b.d. Yayınları, İstanbul 1979, 88 s.

İbrahim Ethem, b.d. Yayınları, İstanbul 1977, 72 s.

1978

Doğru Yolun Sapık Kolları -Arınma Çağında İslâm-, b.d. Yayınları: 31, 1. bsm., İstanbul 1978, 174 s.

Künye, b.d. Yayınları: 72, 1. bsm., İstanbul 1978, s. [piyes].

O ve Ben, b.d. Yayınları: 9, 3.b., İstanbul 1978, 264 s.

Çöle İnen Nur, b.d. Yayınları, 5. bsm., İstanbul [1978], 471 s.

1979

Çile, b.d. Yay*ınları, 7. bsm., İstanbul 1979, 468 [+ 12] s.*

Son Devrin Din Mazlumları, b.d. Yayınları, 6. bsm., İstanbul 1979, 336 s.

Moskof, b.d. Yayınları, 2. bsm., İstanbul 1979, s.

Doğru Yolun Sapık Kolları, b.d. Yayınları, 2. bsm., İstanbul 1977, 174 s.

Çöle İnen Nur, b.d. Yayınları, 6. bsm., İstanbul 1979, 544 s.

Rapor 4, b.d. Yayınları, 1. ve 2. bsm., İstanbul 1979, 88 s. [aynı yıl iki basım].

Rapor 5, b.d. Yayınları, İstanbul 1979, 96 s.

Rapor 6, b.d. Yayınları, İstanbul 1979, 96 s.

1980

Rapor 7 – 13: Dergi - Kitap, b.d. Yayınları: 36-43, [1. bsm.], İstanbul, Nisan 1980, 96 + 96 + 96 + 95 [+ 1] + 96 + 96 + 94 s. [ciltli ve 7 sayı bir arada].

* "Necip Fazıl Kısakürek ve Yeni Dostları" ismiyle.

Aynadaki Yalan, b.d. Yayınları, İstanbul 1980, 200 s. [roman].

Son Devrin Din Mazlumları, b.d. Yayınları 8, 7. bsm., İstanbul 1980, 336 s. [ciltli].

1981

Başbuğ Velîlerden 33 -Altun Silsile-, b.d. Yayınları: 7, 2. bsm., Mart 1981, 351 [+ 1] s.

Çile, b.d. Yayınları, 8. bsm., İstanbul 1981, 468 [+ 12] s.

Ulu Hakan II. Abdülhamid Han, b.d. Yayınları: 24, 4. bsm., İstanbul 1981, 666 s.

Rabıta-i Şerife, b.d. Yayınları, 3. bsm., İstanbul 1981, 160 s.

İman ve İslâm Atlası, b.d. Yayınları: 44, İstanbul 1981, 547 s.

1982

Esselâm -Mukaddes Hayattan Levhalar-, bd.: 1, 2. bsm., İstanbul, Eylül 1982, 142 s.

* Eserin sonunda Müellifin "Vasiyet"i yer almaktadır (s. 136-139).

Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu, b.d. Yayınları: 45, İstanbul 1982, 224 s.

Var-Yok: Noktalamalar, haz. Yılmaz Güney, Sakarya 1982, 58 s.

* Fotokopiyle çoğaltılmış kitabın XII bölümü el yazısıyla yazılıp, çoğaltılmıştır; "Manzum 101 Hadis" başlıklı "Ek Bölüm"ü ise Necip Fazıl'ın *Nur Harmanı* adlı eserinden yine fotokopi, suretiyle kitaba eklenmiştir (s. 45-58).

1983

Bir Adam Yaratmak, b.d. Yayınları: 48, bütün eserleri: 3, 5. bsm., İstanbul Kasım 1983, 154 [+ 3] s.

* Kitabın sonunda "*Eser 1977-1978 kışında Yücel Çakmaklı tarafından televizyona uyarlanmıştır*." notu bulunmaktadır.

Halku İnsân / خلق انسان, çev. Muhammed Harb Abdülhamid, Dârü'l-Hilâl Yayını, Mısır 1983, 120 s.

Cinnet Mustatili, b.d. Yayınları: 25, bütün eserleri: cilt 2, 4. bsm., İstanbul, Ekim 1983, 318 [+ 1] s.

Doğru Yolun Sapık Kolları, b.d. Yayınları, 8. bsm., İstanbul 1983, 166 s.

Esselâm -Mukaddes Hayattan Levhalar-, bd. Yayınları, bütün eserleri: cilt 25, 3. bsm., İstanbul, Nisan 1983, 135 [+ 7] s.

* Eserin sonunda Müellifin "Vasiyet"i yer almaktadır (s. 136-139). İkinci baskının tıpkıbasımıdır.

Hikâyelerim, b.d. Yayınları: 47, bütün eserleri: cilt 1, Eylül 1983, 317 [+ 2] s.

* Eserin sonunda "Vasiyet" bulunmaktadır (s. 311-317).

Reşahat Ayn-el Hayat: Can Damlaları, Şeyh Sâfî Mevlânâ Ali b. Hüseyn, özleştiren: Necip Fazıl Kısakürek, Kamer Neşriyat, 3. bsm., İstanbul 1983, 401 [+ 7] s. [ciltli].

* Bu baskıda Sâfî'nin "Kaside"sinin tercümesi de yer almaktadır (s. 402-404).

Tasavvuf Bahçeleri, Esseyyid Abdülhakîm Arvasî, sadl. Necip Fâzıl Kısakürek, b.d. Yayınları: 46, [1. b.], İstanbul, Nisan 1983, 155 [+ 2] s.

* Orijinal adı: *er-Riyâzü't-Tasavvufiyye*. "Takdim": "İrşad Edicim, Kurtarıcım ve Efendim *Abdülhakîm Arvasî Hazretlerine ait, dışından öğretici mahiyette bu son asrın en büyük din eserini, en titiz sadakat, en derin dikkat ve en keskin haşyetle sadeleştirirken, kendimden ekleyeceğim biricik ölçü, Büyük Velî'nin muazzez ruhaniyetine sığınmak ve affını dilemektir*." (s. 3). Kitabın sonundaki not: "*Her ay 2 kitap neşretmek gayesindeki "b.d. Yayınları" ilk hamle olarak Necip Fazıl'ın piyeslerini ve bazı edebî çalışmalarını yayınlayacaktır*." (s. 156).

1984

At'a Senfoni, b.d. Yayınları: 50, bütün eserleri: cilt 8, 2. bsm., İstanbul Nisan 1984, 225 [+ 5] s.

* Eserin sonunda "Yabancı Kelime ve İsimlere Dair Ölçü" başlıklı bir açıklama bölümü vardır (s. 227).

Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu, b.d. Yayınları: 45, bütün eserleri: cilt 18, 2. bsm., İstanbul, Aralık 1984, 224 s.

Hazret-i Ali: İlim Beldesinin Kapısı, b.d. Yayınları: 20, bütün eserleri: cilt 11, 2. bsm., İstanbul, Mayıs 1984, 368 s.

İhtilâl, b.d. Yayınları: 17, bütün eserleri: cilt 13, 3. bsm., İstanbul, Ağustos 1984, 344 s.

Kafa Kâğıdı, b.d. Yayınları: 49, bütün eserleri: cilt 5, [1. b.], İstanbul, Ocak 1984, 197 [+ 7] s.

* Sonunda yer alan bir açıklamaya göre eser yarım kalmış gözükse de, bu hâliyle bizzat Necip Fazıl tarafından Nisan 1983'te zarflanıp bağlanarak oğluna teslim edilmiştir (s. 199).

Moskof, b.d. Yayınları: 16, bütün eserleri: cilt 14, 2. bsm., İstanbul, Eylül 1984, 355 [+ 2] s.

Para, b.d. Yayınları: 18, bütün eserleri: cilt 9, 3. bsm., İstanbul, Nisan 1984, 208 s. *Mukaddes Emanet* adlı piyesle birlikte.

* Bu baskıda *Para*'nın müellif hattı nüshasındaki Neslihan Kısakürek'e ithaflı sayfanın tıpkıbasımı da bulunmaktadır (s. 5).

Reis Bey, b.d. Yayınları: 52, bütün eserleri: cilt 17, 2. bsm., İstanbul, Kasım 1984, 223 s. Nam-ı Diğer Parmaksız Salih adlı piyes ile birlikte.

Sahte Kahramanlar, b.d. Yayınları: 23, bütün eserleri: cilt: 10, 3. bsm., İstanbul, Mayıs 1984, 314 [+ 3] s.

* Kapakta alt başlık: *Sahte Kahramanlar; İman ve Aksiyon; Özlediğimiz Nesil; İslâm ve Öbürleri*. Konferans metinlerinden oluşmaktadır. Eserde kitap hakkında yer alan not: "*Bu konferanslar, Büyük Doğu idealinin ana kitabı "İdeolocya Örgüsü" etrafında, (...) 3 ciltlik bir kelâm serisinin ilki...*" (s. 315).[5]

Tanrı Kulundan Dinlediklerim, b.d. Yayınları: 19, bütün eserleri: 12, 2. bsm., İstanbul, Temmuz 1984, 272 s.

Tohum, b.d. Yayınları: 51, bütün eserleri: cilt 15, 4. bsm., İstanbul, Ekim 1984, 198 s. *Künye* adlı piyesle birlikte.

* Yayınevinin notu: "*Tohum" ilk defa Muhsin Ertuğrul tarafından sahneye konmuş ve 1935 yılında İstanbul Şehir Tiyatrosu'nda temsil edilmiştir*." (s. 10).

Yunus Emre, b.d. Yayınları: 14, bütün eserleri: cilt 7, [1. bsm.], İstanbul, Mart 1984, 158 s. *Kanlı Sarık* adlı piyesiyle birlikte.

1985

Bâbıâli, b.d. Yayınları: 11, bütün eserleri: 19, 3. bsm., İstanbul, Ocak 1985, 495 [+ 3 s.]

5 Bu durumda *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor* (1985) ve *Hesaplaşma* (1985) başlıkları altında toplanan kitapları üç ciltlik konferanslar dizisinin diğer kitapları olmaktadır.

* Eserin sonunda “Büyük Doğu’nun Notu” başlıklı bir açıklama vardır. Üç maddelik bu açıklama yazısında kitabın önceki baskılarında adı geçen şair ve yazarların, bu baskıda neden çıkartıldığına dairdir.

Çepçevre Sosyalizm, Komünizm ve İnsanlık, b.d. Yayınları: 53, bütün eserleri: cilt 20, 2. bsm., İstanbul, Şubat 1985, 127 s.

Çerçeve 1, b.d. Yayınları: 56, bütün eserleri: 30, [1. b.], İstanbul 1985, 278 [+8] s.

* Müellifin ölümünden sonra derlenerek ilk kez basılan eserde 25 Ocak 1939-15 Ekim 1939 tarihleri arasında yazdığı köşe yazıları yer almaktadır. Yazıların hangi gazete(ler)de yayınlandığı belirtilmemiştir.

Dünya Bir İnkılâp Bekliyor, b.d. Yayınları: 52, bütün eserleri, Cilt: 26, [1. bsm.], İstanbul, Nisan 1985, 144 s.

* Kapakta alt başlık: *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor; Yolumuz, Hâlimiz, Çaremiz; Ruh Muvazenesi; Her Cephesiyle Komünizma*. Konferans metinlerinden oluşan bu eserin ilk baskısı, Müellifin ölümünden sonradır.

Hac’dan Çizgiler Renkler ve Sesler, b.d. Yayınları: 2, bütün eserleri: cilt 27, 2. bsm., İstanbul 1985, 159 s.

Hitabeler, b.d. Yayınları: 12, bütün eserleri: cilt 21, 2. bsm., İstanbul, Şubat 1985, 268 [+ 3] s.

* Yayınevinin notu: “*Necip Fazıl Kısakürek’in 1934–1975 arası muhtelif yerlerde verdiği, kısa konferans ve hitabeler…*” (s. 5).

İman ve İslâm Atlası: Şekil, Ruh, Amel, Hikmet, b.d. Yayınları: 44, bütün eserleri: cilt 32, 2. bsm., İstanbul Kasım 1985, 547 [+ 10] s.

Müdafaalarım, b.d. Yayınları: 58, bütün eserleri: cilt 33, 2. bsm., İstanbul, Aralık 1985, 381 [+ 2] s.

1985 Nur Harmanı: Efendimiz, Kurtarıcımız, Müjdecimizden, bd.: 57, bütün eserleri: cilt: 31, 2.b., İstanbul, Kasım 1985, 192 [+ 5] s.

Peygamber Halkası, b.d. Yayınları: 28, bütün eserleri: cilt 22, 4. bsm., İstanbul, Mart 1985, 252 [+ 3] s.

Tarih Boyunca Büyük Mazlumlar, b.d. Yayınları: 29, bütün eserleri: cilt 28, 3. bsm., İstanbul, Haziran 1985, 592 s.

Türkiye’nin Manzarası, b.d. Yayınları: 3, bütün eserleri: 29, 2. bsm., İstanbul, Eylül 1985, 168 s.

* Kitabın sonunda; “*Eser, ilk defa 1973 Yılında Cumhuriyetin 50. Yılı Münasebetiyle yayınlanmıştır*.” notu bulunmaktadır (s. 168).].

1986

Benim Gözümde Menderes, b.d. Yayınları: 26, bütün eserleri: cilt 35, 2. bsm., İstanbul, Temmuz 1986, 522 [+ 4] s.

İdeolocya Örgüsü, b.d. Yayınları: 4, bütün eserleri: cilt: 36, 5. bsm., İstanbul, Ağustos 1986, 504 [+ 8] s.

* Bu baskının sonunda, eserin1968'teki ilk baskısında yer alan ithaf yazısı bulunmaktadır (s. 512). Müellifin "Takdim"inden: "*Bu eser ilk defa 1968'de basıldı ve çıktı. Bu çıkışiyle de "Büyük Doğu – b.d. Yayınları"nın dördüncü, fakat bütün geçit ve kilit noktalarını gösterici ve dâvayı temellendirici baş eseri olarak, en yeni tertip, terkip ve kıvama erişmiş bulunmakta... (...) eserimin son, son ve tam, sayısız eksiklikler, yanlışlıklar ve aksaklıklardan temizlenmiş ve büyük çapta genişletilmiş şekli(...)*" (s. 3).

Mü'min / Kâfir, bd.: 60, bütün eserleri: 37, [1. b.], İstanbul, Kasım 1986, 187 [+ 5] s. Kapakta alt başlık: *Mü'nin – Kâfir; Vecdimin Penceresinden; Bir Pırıltı Binbir Işık*.

* İlk baskısı müellifin ölümünden sonradır.

Senaryo Romanlarım, b.d. Yayınları: 61, bütün eserleri: cilt 38, [1. bsm.], İstanbul, Aralık 1986, 477 s.

* İlk baskısı müellifin ölümünden sonradır.

1988

Öfke ve Hiciv, derleyen: Muzaffer Doğan, b.d. Yayınları: 62, bütün eserleri: cilt 41, [1. bsm.], İstanbul, Temmuz 1988, 241 [+ 5] s.

Son Devrin Din Mazlumları, b.d. Yayınları: 8, bütün eserleri: cilt 40, 8. bsm., İstanbul, Şubat 1988, 336 s.

1990

Başmakalelerim 1, yay. haz. Suat Ak, b.d. Yayınları: 66, bütün eserleri: cilt 77, 1. bsm., İstanbul 1990, 304 s.

Çerçeve 2, b.d. Yayınları: 45, bütün eserleri: 45, 1. bsm., İstanbul, Ocak 1990, 253 [+ 9] s.

* Müellifin ölümünden sonra derlenerek ilk kez eserde 18 Temmuz 1943-18 Haziran 1954 tarihleri arasında yazdığı köşe yazıları yer almaktadır. Yazıların hangi gazete(ler)de yayınlandığı belirtilmemiştir.

Konuşmalar, b.d. Yayınları: 71, bütün eserleri: cilt 46, 1. bsm., İstanbul 1990, 267 s.

* "Takdim"den: "*Eser, Üstad Necip Fazıl Kısakürek'in 1931-1983 yılları arasında (27 yaşından başlayarak) çeşitli zaman ve mekânlardaki sohbet, röportaj ve anket sorularına sözlü olarak verdiği cevapların "b.d. Yayınları" tarafından kronolojik bir sıra içinde bir araya getirilmesiyle derlenmiştir*." (s. 3). Eserde yer alan 38 konuşma / anket metninin sonunda sadece yayın tarihi belirtilmiş, yayınlandığı süreli yayın adı belirtilmemiştir.

1991

Çile, b.d. & Necip Fazıl Kısakürek Kültür ve Sanat Vakfı Yayını: 4, 17. bsm., İstanbul, Temmuz 1991, 467 [+ 59] s. [ciltli].

Çerçeve 3, b.d. Yayınları: 67, bütün eserleri: 97, 1. bsm., İstanbul 1991, 278 s.

Younous Emre = piece de theatre en trois actes, çev. Mahmut Kanık, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, XII + 60 s. [Fransızca].

1992

Şahsı, Eseri ve Tesiriyle Nâmık Kemâl, b.d. Yayınları: 68, bütün eserleri: cilt 52, 3. bsm., İstanbul Ağustos 1992, 382 [1] s.

* *Necip Fazıl'ın "Bibliyografya"sı bulunan iki eserinden biridir (s. 379-382). Necip Fazıl, "Önsöz"de eseri nasıl ve hangi şartlarda kaleme aldığını anlatmaktadır (s. 5-6).*

1993

Kafa Kâğıdı, b.d. Yayınları: 49, bütün eserleri: cilt 5, 4. bsk., İstanbul, Mayıs 1993, 197 [7] s.

1994

Râbıta-i Şerife, Esseyyid Abdülhakîm Arvâsî, haz. Necip Fazıl Kısakürek, b.d. Yayınları: 6, bütün eserleri: cilt 47, 5. bsm., İstanbul, Ocak 1994, 173 [+ 2] s.

* N. Fazıl'ın açıklaması: "*Efendime ait, Allah'a eriş kapısının anahtarı bu eser; her kelimesi üzerinde beynimi kanatıcı ve kalemimim yakıcı bir saygı, kaygı ve titizlikle sadeleştirilir ve yeni iman gençliğine aktarılırken, söylemeye değer birkaç söz*" (s. 5).

1995

"Müceddid-i Elf-i Sanî Şeyh Ahmed-i Faruk-i Serhendî" İmam-ı Rabbâni & *Mektubât*, bd.: 95, bütün eserleri: 61, 1. bsm., İstanbul, Ekim 1995, 207 s.

* Eserin başında 1965 tarihli "Mektubat-ı Takdim" başlıklı bir sunuş vardır ki bu sunuş, Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu* dergisinde zaman zaman *Mektûbât*'tan Müstakîmzâde tercümesini esas alarak sadeleştirdiği parçaların yayınına başlarken dergide yayınlanan sunuştur. Aslında Necip Fazıl İmâm-ı Rabbânî hakkında müstakil bir eser yazmak istediğini *O ve Ben*'de belirtmiştir. Fakat sağlığında bu eseri bastırma imkânı bulamamıştır. Bu eser ise ölümünden sonra basılmıştır ve İmâm-ı Rabbânî hakkındaki kısa bir girişten sonra *Büyük Doğu* dergilerinde yayınlanmış *Mektûbât* parçaları ihtiva etmektedir. Bu hâliyle *Mektûbât*'ın Osmanlı devri tercümesinden sadeleştirme (Necip Fazıl'ın deyimiyle "özleştirme") çalışması kabul etmek gerekmektedir.

Başmakalelerim 2, b.d. Yayınları: 94, bütün eserleri: cilt 60, 1. bsm., İstanbul 1995, 278 [+ 7] s.

* Müellifin ölümünden sonra derlenerek ilk kez basılan eserde 30 Mart 1956-16 Ekim 1959 tarihleri arasında *Büyük Doğu*'da yazdığı başyazılar yer almaktadır. Yayınevinin notu: "*Bu kitapta yer alan yazılar, 1956'da "günlük" ve 1959'da "haftalık" olarak yayınlanan Büyük Doğu mecmualarından derlenmiştir*." (s. 285).

Başmakalelerim 3, yay. haz. Suat Ak, b.d. Yayınları: 77, bütün eserleri: cilt 79, 1. bsm., İstanbul 1995, 308 s.

O ve Ben, b.d. Yayınları: 6, bütün eserleri: cilt 6, 9. bsm., İstanbul 1995, 264 s.

Sabır Taşı, bd.: 63[6], bütün eserleri: cilt 42, 4. bsm., İstanbul, Nisan 1995, 192 s. (Ahşap Konak adlı piyesi ile bir arada).

1996

Çerçeve 4, b.d. Yayınları: 78, bütün eserleri: 63, 1. bsm., İstanbul, Ocak 1996, 312 [+ 8] s.

* Müellifin ölümünden sonra derlenerek ilk kez eserde 1 Temmuz 1966-9 Mart 1978 tarihleri arasında yazdığı köşe yazıları yer almaktadır. Yazıların hangi gazete(ler)de yayınlandığı belirtilmemiştir.

1997

Edebiyat Mahkemeleri, b.d. Yayınları: 80, bütün eserleri: cilt: 99-101, 1. bsm., İstanbul 1997, 250 [+ 6] s.

Konuşmalar, b.d. Yayınları: 71, bütün eserleri: cilt 46, 3. bsm., İstanbul, Kasım 1997, 298 [+ 2] s.

* "Takdim"den: "*Eser, Üstad Necip Fazıl Kısakürek'in 1931-1983 yılları arasında (27 yaşından başlayarak) çeşitli zaman ve mekânlardaki sohbet, röportaj ve anket sorularına sözlü olarak verdiği cevapların "b.d. Yayınları" tarafından kronolojik bir sıra içinde bir araya getirilmesiyle derlenmiştir*." (s. 3). Eserde yer alan 38 konuşma / anket metninin sonunda sadece yayın tarihi belirtilmiş, yayınlandığı süreli yayın adı belirtilmemiştir.

1998

Çerçeve 5, b.d. Yayınları: 81, bütün eserleri: 99, 1. bsm., İstanbul, 1998.

1999

Hâdiselerin Muhasebesi 1, b.d. Yayınları: 82, bütün eserleri: 77, 1. bsm., İstanbul 1999, 291 s.

6 Künyede ayrıca "Eser: 66-67" şeklinde numaralandırılmıştır (s. 2).

* Eser, Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu* dergilerinde aynı başlıkla ve "Be-De" imzasıyla kaleme aldığı yazılarından derlenmiştir.

2003

At'a Senfoni, Türkiye Jokey Kulübü Yayınları, 3. bsm., İstanbul Aralık 2003, 133 [+ 15] s.

* Eserin sonunda "Ecnebi Kelime ve İsimlere Dair Ölçü" başlıklı bir açıklama bölümü ve "Bibliyografya" vardır. Bibliyografya "Türkçe" ve "Fransızca" kaynaklar olmak üzere iki bölüme ayrılmıştır (s. 227). Yayınevinin notu: "*Türkiye içinde Eserin neşir, tercüme, nakil, iktibas vesaire, bütün hakları Türkiye Jokey Klubü'ne ait ve mahfuzdur*. Copyright Nisan 1957).

Edebiyat Mahkemeleri, b.d. Yayınları: 80, bütün eserleri: cilt: 99-101, 3. bsm., İstanbul, Ekim 2003, 250 [+ 6] s.

* Kapakta: *Edebiyat Mahkemeleri; Doğu Edebiyatı / Dil Raporları*.

Hâdiselerin Muhasebesi 2, b.d. Yayınları: 85, bütün eserleri: 78, 1. bsm., İstanbul 2003, 306 s.

Hâdiselerin Muhasebesi 3, b.d. Yayınları: 86, bütün eserleri: 79, 1. bsm., İstanbul 2003, 237 s.

2004

Çile, b.d. Yayınları: 4, 51. bsm., İstanbul, Mayıs 2004, 525 [+ 17] s. [ciltli].

* Kapakta: "Doğumun 100. Yılında". Eserin sonunda Necip Fazıl Kısakürek biyografisi vardır (s. 501-525).

2005

Creating a Man: Turkish Play "Bir Adam Yaratmak" by Necip Fazıl Kısakürek, İngilizceye tercüme: Masud Akhtar Shaikh, Agha Jee B.evi, İslâmabad, Pakistan, [1. b.], Mayıs 2005, VII + 138 s.

* Eserde "TBMM 85. Yıldönümü Anısına [In commemoration of the 85th Anniversary of the Turkish Grand National Assembly]" basıldığına dair bir not vardır (s. III).

İstanbul'a Hasret, derl. Mehmed Kısakürek, b.d. Yayınları, 1. bsm., İstanbul, Mayıs 2005, 157 s.

* Müellifin ölümünden sonra bir kısım kitaplarında ve süreli yayınlarda yayınlanmış İstanbul konulu yazılardan derlenmiş; yazıların sonunda basım tarihi belirtilmişse de hangi yayından alındığı belirtilmemiştir.

The Money Games: Turkish Play "Para" by Necip Fazıl Kısakürek, İngilizceye tercüme: Masud Akhtar Shaikh, İslâmabad, Pakistan 1. bsm., Mayıs 2005, VII + 127 s.

* Eserde "TBMM 85. Yıldönümü Anısına [In commemoration of the 85th Anniversary of the Turkish Grand National Assembly]" basıldığına dair bir not vardır (s. III).

2006

Savaş Yazıları: 1939-1943 - 1, b.d. Yayınları: 88, bütün eserleri: cilt 93, 1. bsm., İstanbul 2006, 383 s.

Savaş Yazıları: 1939-1943 - 2, b.d. Yayınları: 89, bütün eserleri: cilt 93, 1. bsm., İstanbul 2006, 464 s.

2007

Yahudilik – Masonluk – Dönmelik, yay. haz. Suat Ak, bd. Yayınları: 100, 1. bsk., İstanbul 2006, 198 [2] s.

* Kapakta: "Büyük Doğu'lardan Derleme".

2008

Başmakâlelerim 3, yay. haz. Suat Ak, b.d. Yayınları: 77, bütün eserleri: cilt 79, 3. bsm., İstanbul 2008, 308 s.

Benim Gözümde Menderes, b.d. Yayınları: 59, bütün eserleri: cilt 41, 7. bsm., İstanbul 2008, 493 s.

2009

Büyük Doğu Cemiyeti, yay. haz. Suat Ak, b.d. Yayınları, 1. bsm., İstanbul, Şubat 2009, 232 s.

* Müellifin ölümünden sonra *Büyük Doğu*'lardan derlenmiş; yazıların sonunda basım tarihi ve *Büyük Doğu*'nun hangi sayısından alındığı belirtilmiştir [kapakta: "Büyük Doğu'lardan Derleme" üst başlığı bulunmaktadır]. Yayınevinin notu: "*28 Haziran 1949 tarihinde seçimlere iştiraki mümkün bir "Parti" hüviyetinde kurulan ve 26 Mayıs 1951'de kendini tasfiye zorunda kalan Büyük Doğu Cemiyeti'nin kuruluşundan feshine kadar bütün macerasını, Büyük Doğu Dergisi'nin 1949-1951 devresinde "Cemiyet" başlığı altındaki yazılardan takip etmek mümkündür. Bu yazılar, bir kısmı (Ömer Karagül) imzasıyla yayınlanmış olsa da, bütünüyle Necip Fazıl'a aittir*." (s. 3).

Kâtibim; Sen Bana Ölümü Yendirdin, b.d. Yayınları: 92, bütün eserleri: cilt 101-102, 5. bsm., İstanbul, Şubat 2009, 112 s. [senaryo roman].

Hâdiselerin Muhasebesi 3, b.d. Yayınları: 86, bütün eserleri: 79, 2. bsm., İstanbul, Haziran 2009, 237 s.

Konuşmalar, b.d. Yayınları: 71, bütün eserleri: cilt 46, 5. bsm., İstanbul, Şubat 2009, 256 s.

* Yayınevinin sunuşundan: "*Konuşmalar, Üstad Necip Fazıl'ın 1931-1983 yılları arasında Kendisiyle yapılmış röportaj ve sohbetlerle, çeşitli anket sorularına verdiği cevapların kronolojik bir sıra içinde derlenmesi suretiyle*

kitaplaştırılmıştır." (s. 3). Bu baskıda, 38 konuşma / anket metninin sonunda yayın tarihinin yanı sıra yayınlandığı süreli yayın adı ve sayfa numarası da belirtilmiştir.

Savaş Yazıları: 1939-1943 - 1, b.d. Yayınları: 88, bütün eserleri: cilt 93, 2. bsm., İstanbul, Şubat 2009, 383 s.

* Yayınevinin notu: "*Bu kitapta yeralan, 17 Mart 1939 – 21 Ağustos 1939 tarihleri arasındaki "Çerçeve" yazıları, "Haber" gazetesinde; 28 Ağustos 1939 – 31 Aralık 1940 tarihleri arasındaki "Çerçeve" yazıları ise "Son Telgraf" gazetesinde yayınlanmıştır*." (s. 374).

Savaş Yazıları: 1939-1943 - 2, b.d. Yayınları: 89, bütün eserleri: cilt 94, 2. bsm., İstanbul, Şubat 2009, 464 s.

* Yayınevinin notu: "Üstad Necip Fazıl, 17 Eylül 1943'te Büyük Doğu dergisini çıkarmaya başladıktan sonra bir müddet daha Çerçeve'lerine devam etmiş ve 24 Kasım 1943'de "Son Telgraf" gazetesinden ayrılmıştır. 2. Dünya Savaşının bundan sonraki safhasına dair tahliller "Hâdiselerin Muhasebesi 1" isimli eserin içindedir." (s. 453).

Rapor 1/2, b.d. Yayınları: 15-22, bütün eserleri: cilt 80-81, 5. bsm., İstanbul, Şubat 2009, 144 s.

Rapor 3/4, b.d. Yayınları: 30-33, bütün eserleri: cilt 82-83, 6. bsm., İstanbul, Şubat 2009, 168 s.

Rapor 5/6, b.d. Yayınları: 34-35, bütün eserleri: cilt 84-85, 6. bsm., İstanbul, Şubat 2009, 194 s.

Nasreddin Hoca: İzahlı Fıkralar - Gülebilsek, b.d. Yayınları, 1. bsm., İstanbul 2009, 95 s.

Ufuk Çizgisi; Son Tövbe, b.d. Yayınları: 97, 5. bsm., İstanbul, Şubat 2009, 111 s. [senaryo roman].

Vesikalar Konuşuyor -Dedektif X Bir-, yay. haz. Suat Ak, b.d. Yayınları, 1. bsm., İstanbul 2009, 400 s.

* Kapakta: "Büyük Doğu'lardan Derleme". Yayınevinin Notu: "*Vesikalar Konuşuyor" kitabı, Üstad Necip Fazıl'ın Büyük Doğu dergilerinde (Dedektif X Bir) imzasıyla yazdığı yakın ve gizli kalmış yakın tarihe ait büyük sansasyon doğuran ifşa niteliğindeki yazılarını içermektedir. Ayrıca Üstad'ın sâf sanat ve tefekkür şatosunun mutfağına inerek nelere el atmak; mücadele tarihi içinde nerelere kadar uzanmak zorunda kaldığının da vesikası niteliğindedir. Kitaba alınmayan ifşalar Büyük Doğu dergilerindedir*." (s. 5).

Villa Semer, b.d. Yayınları: 94, bütün eserleri: cilt 104, 5. bsm., İstanbul, Şubat 2009, 78 s. [senaryo roman].

Deprem (Çile), b.d. Yayınları: 93, bütün eserleri: cilt 103, 5. bsm., İstanbul, Şubat 2009, 80 s. [senaryo roman].

Yeniçeri, Büyük Doğu Y., 10. bsk., İstanbul 2009, 343 s.

2010

Çerç*eve 3*, b.d. Yayınları: 67, bütün eserleri: cilt 97, 4. bsm., İstanbul, Haziran 2010, 239 s.

Çerçeve 5, b.d. Yayınları: 81, bütün eserleri: 99, 2. bsm., İstanbul, Haziran 2010, 334 s.

Çerçeve 6, b.d. Yayınları: 90, bütün eserleri: 100, 1. bsm., İstanbul, Haziran 2010, 320 s.

Hâdiselerin Muhasebesi 1, b.d. Yayınları: 82, bütün eserleri: 77, 3. bsm., İstanbul, Haziran 2010, 293 s.

* Eser, Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu* dergilerinde aynı başlıkla ve "Be-De" imzasıyla kaleme aldığı yazılarından derlenmiştir.

Hâdiselerin Muhasebesi 2, b.d. Yayınları: 85, bütün eserleri: 78, 2. bsm., İstanbul, Haziran 2010, 306 s.

Konuşmalar, b.d. Yayınları: 91, bütün eserleri: cilt 46, 256 s.

* Bu baskıda konuşmaların ilk yayınlandığı kaynak belirtilmiştir.

Mukaddes Emanet, b.d. Yayınları: 71, bütün eserleri: cilt 53, 11. bsm., İstanbul, Ağustos 2010, 92 s. [piyes].

Kanlı Sarık, b.d. Yayınları: 70, bütün eserleri: cilt 36, 11. bsm., İstanbul, Ağustos 2010, 108 s. [piyes].

Bâbıâli, b.d. Yayınları: 11, bütün eserleri: 20, 14. bsm., İstanbul, Mart 2010, 342 [+ 2] s.

Edebiyat Mahkemeleri, b.d. Yayınları: 80, bütün eserleri: cilt: 74-76, 4. bsm., İstanbul, Haziran 2010, 240 s.

* Kapakta: *Edebiyat Mahkemeleri; Doğu Edebiyatı / Dil Raporları*.

2011

Kafa Kâğıdı, b.d. Yayınları: 49, bütün eserleri: cilt 5, 16. bsm., İstanbul, Temmuz 2011, 194 [+ 11] s.

* Bu baskı indekslidir (s. 192-194).

Siyah Pelerinli Adam, b.d. Yayınları: 65, bütün eserleri: cilt 64, 13. bsm., İstanbul, Temmuz 2011, 94 s.

* Son not: "Eser yarım kalmıştır." (s. 94).

Künye, b.d. Yayınları: 72, bütün eserleri: cilt 58, 10. bsm., İstanbul, Ocak 2011, 140 s. [piyes].

*Öfke ve Hi*civ, b.d. Yayınları: 62, bütün eserleri: cilt: 49, 8. bsm., İstanbul, Nisan 2011, 263 [7] s. [manzum].

Canım İstanbul (Senaryo: 6), b.d. Yayınları: 96, bütün eserleri: cilt 106, 6. bsm., İstanbul, Ocak 2011, 91 s. [senaryo romanı].

Vatan Şairi Namık Kemâl, b.d. Yayınları: 95, bütün eserleri: cilt 105, 7. bsm., İstanbul, Temmuz 2011, 92 s. [senaryo roman].

2012

Gönül Nimetleri: "el-Mevahib ül-Ledünniyye", İmam Kastalânî, çev. Bâkî, haz. Necip Fazıl Kısakürek, b.d. Yayınları: 79, bütün eserleri: cilt 73, 8. bsm., İstanbul 2012, 528 s.

* *"Takdim"den: "İslâm büyüklerinden İmam-ı Kastalânî'nin kaleme aldığı ve büyük şair Bâki'nin Osmanlıcaya çeviridiği bu dünya çapındaki eseri, bugünkü dilimize aktarırken ölçülerimiz şunlardır: Metin ve mânaya hudutsuz bir hürmet ve sadakat içinde, bazı faydasız noktaları ve tekrarları çıkarmak, bu arada kalemimizden birkaç tefsir damlası dökülecek olursa onları kerre içinde göstermek, sadece bahisleri başlıklandırmak ve bunlardan gayri hiçbir tertip ve mânaya dokunmaksızın eseri olanca cevheri ve istiklâliyle belirtmek..." (s. 5).*

Reşahat -Can Damlaları-, Şeyh Safiyyüddin, özleştiren: Necip Fazıl Kısakürek, b.d. Yayınları: 47, bütün eserleri: cilt 68, 8. bsm., İstanbul 2012, 448 s.

Sabır Taşı, b.d. Yayınları: 63, bütün eserleri: cilt 50, 12. bsm., İstanbul, Mart 2012, 92 s. [piyes].

İbrahim Ethem, b.d. Yayınları: 32, bütün eserleri: cilt 24, 13. bsm., İstanbul, Temmuz 2012, 75 s. [piyes].

Nam-ı Diğer Parmaksız Salih, b.d. Yayınları: 73, bütün eserleri: cilt 60, 15. bsm., İstanbul, Ağustos 2012, 99 s. [piyes].

* Kapakta: *Parmaksız Salih*.

Vatan Dostu Sultan Vahidüddin, b.d. Yayınları: 10, bütün eserleri: cilt 110, 4. bsm., Mayıs 2012, 254 s.

* Kitabın ilk baskılarındaki "Vatan Haini Değil Büyük Vatan Dostu" ifadesi kısaltılmıştır.

Yahudilik – Masonluk – Dönmelik, yay. haz. Suat Ak, bd. Yayınları: 100, 4. bsk., İstanbul 2012, 198 [2] s.

* Kapakta: "Büyük Doğu'lardan Derleme". Yayınevinin notu: "*Yahudilik – Masonluk – Dönmelik" kitabı, Üstad Necip Fazıl'ın Büyük Doğu dergilerindeki konuya dair, müstear imzalı yazıları derlenerek hazırlanmıştır*." (s. 5).

2013

Başmakâlelerim 1, b.d. Yayınları: 66, bütün eserleri: cilt 77, 4. bsm., İstanbul 2013, 304 s.

Çile, b.d. Yayınları: 4, 77. bsm., İstanbul 2013, 511 s. [ciltli].

Çöle İnen Nur -Çöle ve Bütün Zaman ve Mekâna-, b.d. Yayınları: 47, 49. bsm., İstanbul 2013, 608 s. [ciltli].

Mektûbat, İmam-ı Rabbânî, sadl. Necip Fazıl Kısakürek, b.d. Yayınları: 76, bütün eserleri: cilt: 80, 8. bsm., İstanbul, Haziran 2013, 253 s.

Para, b.d. Yayınları: 18, bütün eserleri: cilt 9, 16. bsm., İstanbul, Kasım 2013, 134 s. [piyes].

Necip Fazıl Bibliyografyası, haz. Suat Ak, b.d., 1. bsm., İstanbul 2013, 525 s.

* Kapakta alt başlık: *Dergi-Gazete Yazıları İndeksi "Büyük Doğu" Fihristi*.

O ve Ben, b.d. Yayınları: 6, 34. bsm., İstanbul 2013, 264 s. [ciltli].

Püf Noktası, b.d. Yayınları: 84, bütün eserleri: cilt 66, 5. bsm., İstanbul, Haziran 2013, 84 s. [piyes].

Yunus Emre, b.d. Yayınları: 14, bütün eserleri: cilt 7, 15. bsm., İstanbul, Kasım 2013, 89 s. [piyes].

2014

Bediüzzaman Said Nursî, yay. haz. Suat Ak, b.d. Yayınları, 3. bsm., İstanbul, Mayıs 2014, 86 s.

* Kapakta altbaşlık: "-Hayatı ve Nur Risalesi'nden Parçalar-".

Dininizi Öğreniniz, yay. haz. Suat Ak, b.d. Yayınları, 4. bsm., İstanbul, Mayıs 2014, 105 s. [+ 4] s.

* Kapakta: "-Gençler İçin-" / "Büyük Doğu'lardan Derleme"]. Yayınevinin notu: "(...) *Büyük Doğu dergileri ve "Ramazan Sahifeleri"nde Din ve Tasavvuf başlığı altında, hususen "gençler için" kaleme aldığı yazıları ve İslâm büyüklerinden yaptığı sadeleştirmeler derlenerek hazırlanmıştır*." (s. 5).

Doğru Yolun Sapık Kolları -Arınma Çağında İslâm-, b.d. Yayınları: 31, bütün eserleri: cilt 57, 18. bsm., İstanbul Mayıs 2014, 175 s.

Sahte Kahramanlar, b.d. Yayınları: 23, bütün eserleri, cilt: 10-11, 21. bsm., İstanbul, Eylül 2014, 147 [+ 1] s.

* Kapakta alt başlık: *Sahte Kahramanlar; İslâm ve Öbürleri*. Konferans metinlerinden oluşmaktadır.[7]

Tarihsiz

Çöle İnen Nur -Çöle ve Bütün Zaman ve Mekâna-, b.d. Yayınları: [47], 7. bsm., İstanbul, t.siz, 557 s.

* "N.F.K." imzalı "Takdim": "*1950 yılındanberi türlü isimler altında ve türlü (editör)ler elinde harap ve perişan edilen baş eserimi, bu defa "b.d. Yayınları" dikkat ve itina ölçüsiyle ve nihaî şekil ve tamamlık kaydiyle takdim ediyorum*." (s. 3).

7 Bu baskıda *İman ve Aksiyon*; *Özlediğimiz Nesil* yer almamaktadır.

Doğru Yolun Sapık Kolları -Arınma Çağında İslâm-, b.d. Yayınları: 31, 3. bsm., İstanbul, t.siz, 182 [+ 2] s.

* Arka kapağında ünlü modacılardan Marikant'ın başörtülü bir fotoğrafı ve s. 175-176'da Necip Fazıl'ın bu fotoğrafla ilgili "Not"u vardır. Eserin bu baskısının dağıtımı Bedir Yayınevi'nce yapılmıştır. Başında Ubeydullah Küçük [M. Şevket Eygi] imzalı "Nâşirin Bu Baskıya Önsözü" başlıklı bir sunuş; sonunda da Bedir Yayınevi'nin kitap yayın listesi vardır. Küçük'ün sunuşu "Üstad Necip Fazıl, bu eserin yeni baskı hakkını yayınevimize devr ettikten birkaç ay sonra ebedî âleme intikal etmiş; tâbir-i aharla Hakk'a yürümüştür." cümlesiyle başlamaktadır.].

Tohum: Piyes, Üç Perde, Semih Lütfi Matbaa ve Kitapevi, [İstanbul], t.siz, 88 s.

* Yayınevinin notu: "*Bu piyes ilk defa olarak 29 İlkteşrin 1935 tarihinde İstanbul Şehir tiyatrosunda sahneye konmuştur*." (s. 3).

Yaşayan Necip Fazıl, haz. Yalçın Turgut, *Beklenen Vakit* Gazetesi Yayını, İstanbul, t.siz, 31 s. [N. Fazıl'ın şiirlerinden ve yazılarından seçmeler].

Necip Fazıl'ın Yayımladığı Dergiler

ABDULLAH UÇMAN

Cumhuriyet'ten sonraki edebiyat dünyasında öncelikle "Kaldırımlar şairi" olarak adını duyuran Necip Fazıl'ın, fikir adamlığı, hikâye ve tiyatro yazarlığı, fıkra muharrirliği ve hatipliği yanında diğer önemli bir tarafını da dergi yayımcılığı meydana getirmektedir. Necip Fazıl'ın *Ağaç* ve *Büyük Doğu* adlarıyla yayımladığı iki derginin Türk kültür ve edebiyat tarihi kadar, fikir ve basın tarihinde de önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu dergilerden özellikle *Büyük Doğu*'nun, 1943 yılından itibaren çeşitli aralıklarla yayımlanışı, kapanışı, bazen mahkeme kararıyla toplatılması ve tekrar çıkışıyla, yakın devir basın tarihimizin üzerinde ayrıca durulması gereken müstesna örneklerinden biridir.

Fransa'dan döndükten sonra 1923 yılından itibaren devrin belli başlı dergilerinde yayımladığı şiirlerini bir araya getirdiği *Örümcek Ağı* (1925), *Kaldırımlar* (1928), *Ben ve Ötesi* (1932) adlarını taşıyan şiir kitapları, *Birkaç Hikâye-Birkaç Tahlil* (1933) adlı fıkra örnekleri ve *Tohum* (1935) adlı tiyatro eseriyle Türk okuyucusu tarafından yakından tanınan Necip Fazıl, 14 Mart 1936'da Ankara'da *Ağaç* adıyla haftalık bir dergi yayımlamaya başlar. Devrin sanat, edebiyat ve kültür ortamı içinde benzerlerinden farklı bir anlayışla yayımlanan *Ağaç*, çok kısa ömürlü olmasına rağmen, gerek daha önceki, gerekse aynı yıllarda yayımlanan dergilerden farklı bir çizgide çıkmış olması bakımından önemli bir faaliyettir.

Cumhuriyet'in ilânını takip eden yıllarda, yeni rejimin ideolojisinin ön plana çıkarıldığı çeşitli yayın faaliyetleriyle karşılaşırız. Geniş okuyucu kitlesine hitap etmesi bakımından bu dönemde çıkarılan dergiler arasında *Millî Mecmua* (1923-1928), *Hayat* (1926-1929) mecmuası, Ya-

kup Kadri, Burhan Belge ve Şevket Süreyya'nın idaresinde çıkan *Kadro* (1932-1934), Halkevleri'nin desteğiyle çıkan *Ülkü* (1933-1950), Yaşar Nabi'nin idaresinde çıkan *Varlık* (1933), Hüseyin Cahit Yalçın'ın tek başına çıkardığı *Fikir Hareketleri* (1933-1949), İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun *Yeni Adam*'ı (1934) ile Peyami Safa'nın idaresi altında yayımlanan *Kültür Haftası* (1936), birbirinden farklı düşünce, sanat, edebiyat ve kültür faaliyetlerini yansıtan önemli yayın organlarıdır.

Ağaç

Böyle bir ortamda *Ağaç*, esas itibariyle II. Meşrutiyet'le başlayıp Cumhuriyet'ten sonraki yıllarda giderek yaygınlık kazanmaya başlayan pozitivist-materyalist dünya görünüşe bağlı kültür ve sanat faaliyetlerinin karşısında doğrudan doğruya ruhçu ve mistik dünya görüşünü temsil eden bir sanat, fikir ve edebiyat dergisi hüviyetindedir.

Orhan Okay da, aynı yıllarda farklı anlayışları temsil eden yukarıda isimlerini andığımız dergiler arasında *Ağaç*'ı, Necip Fazıl'ın, kafasında spiritüalist ve mistik dünya görüşüne bağlı, aynı zamanda sanata estetik bir ağırlık veren sanatçıları bir araya getirmek amacıyla çıkardığı görüşündedir.

T. C. İş Bankası'nın bir kültür faaliyeti olarak bankanın maddî desteğiyle ilk sayısı 14 Mart 1936 tarihinde çıkmaya başlayan derginin çekirdek kadrosunda Necip Fazıl'la birlikte Ahmet Hamdi Tanpınar ve Ahmet Kutsi Tecer de yer alır. İlk sayıda Necip Fazıl, dergiye "Ağaç" isminin niçin verildiğini şu şekilde açıklar:

"Adımızı *Ağaç* koyuyoruz. Düşünüyoruz ki, güzel ve sonsuz tabiatta büyüklüğü, olgunluğu, erginliği, bir kelimeyle perfeksiyonu ondan daha iyi gösterecek bir örnek bulunamaz. Ağaç, madde ve ruh gibi, her şeyin bir dış ve iç yüzünü toprak üstünde ve toprak altındaki gür ve dolaşık varlığıyla çizgi ve biçime sokmuş bir semboldür. (....)

Ağaç bize, dünyaya geldiğimiz günden bugüne kadar içimizi dolduran anlama ve arama sıkıntısının dehşetli anatomisi halinde görünüyor. Gözlerimiz ona daldığı zaman, garip bir röntgen ışığı altında ruhumuzun bin bir kollu iskeletini görmüş gibi ürküyoruz. Sanki bu fevkalâde şahsiyetin hendesesindeki nizamla, içimizde Allah'ın sırları yatan ruhumuzun hasret çektiği nizam arasında gizli bir yol meydana çıkıyor."

Derginin ilk sayısında, Necip Fazıl'ın "Yolculuk" ile Ahmet Kutsi Tecer'in "Yağmur Duası" başlıklı şiirleri, Mustafa Şekip Tunç'un "Sanat

Dünyası" adlı yazısı, Abdülhak Şinasi Hisar'ın "Benzeyişlerimiz" başlıklı seyahat notları, Burhan Toprak'ın François Mauriac'tan "Le Roman" başlıklı tercümesi, Fikret Adil'in "Şarlo ve Son Filmi" başlıklı sinema yazısı ile Sabahattin Âli'nin "Kafa Kâğıdı" adlı hikâyesi yer alır.

Necip Fazıl'ın, ikinci sayının başında yayımlanan "Allahsız Dünya" adlı makalesi, bütün bir devrin olduğu kadar, XX. yüzyılı idrak eden bütün insanlığın ölüm gerçeği karşısındaki mutlak aczini dile getiren bir destandır. Yazı şu ifadelerle son bulur: "Artık anlıyoruz Allah dünyamızdan çekilmiştir. Bu Allah ilmihal kitaplarındaki Allah değildir. Dünya ilk defa olarak Allahsızdır. Artık ne bir harikulâde telâkkisi, ne bir sonsuzluk duygusu, ne bir gizlilik idraki, ne bir istikbal iştiyakı.. Allah dünyamızdan çekildi. Bu çekiliş, bir insandan cesaretin çekilişi, bir çehreden muhabbetin uçuşu, bir bahçeden baharın gidişi gibi kaba madde üzerinde takibi mümkün bir iş değil.. Ve işte sıkılıyoruz, sıkılıyoruz. Günün en ince çizgisi bu. Rahatsızız, mahduda sığamıyoruz, hudutsuzu dolduramıyoruz. Bu hal, her vasfı ihmal edilen ruhun göze görünmez bir planda, kâinat kadar büyük şahsiyetini teklif edişinden geliyor. Perişan ruhumuzu düzene sokacak iman!. Dâvâmız seninle!.."

Yer yer, 1918 yılında ve daha farklı bir zeminde atılmış bir çığlığı andıran Yahya Kemal'in "İthaf" adlı şiirini hatırlatan bu makale ile dergi, asıl istikametini iyice belirlemiş olmaktadır.

30'lu yılların sanat, düşünce ve kültür alanındaki çeşitli meselelerini de ele alan, eleştiren ve zaman zaman yeni teklifler ileri süren derginin 3. ve 4. sayılarından sonra yazı kadrosunda bir zenginleşme göze çarpar. Necip Fazıl, Ahmet Muhip Dranas, Ahmet Kutsi Tecer, Ahmet Hamdi Tanpınar, Cahit Sıtkı, Şevket Rado ve Ziya Osman Saba şiirleriyle; Mustafa Şekip Tunç, Necip Fazıl, Suut Kemal Yetkin, Burhan Toprak, Nurettin Şazi Kösemihal, Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu fikrî yazılarıyla; Sabahattin Âli, Sait Faik, A. Hamdi Tanpınar ve Samet Ağaoğlu hikâyeleriyle; Fikret Adil, Sabahattin ve Bedri Rahmi Eyüboğlu, Miraç Katırcıoğlu, Zahir Güvemli, Zühtü Müridoğlu, Nurullah Berk ve İsmail Galip Arcan sanat ve estetik yazılarıyla; Salih Zeki Aktay tercümeleriyle; Abdülhak Şinasi Hisar ile Asaf Hâlet Çelebi ise hatıra-deneme yazılarıyla *Ağaç* kadrosunda yerlerini alır.

Dergide bu imzalarla birlikte Batı dünyasından François Mauriac, Andre Suarés, Marcel Proust ve Hoelderling'den çeviriler yer almakta, sanatın değişik dallarında yerli ve yabancı faaliyetlerin de yakından takip edildiği ve bütün bunların belli bir bakış açısıyla ele alındığı görülmektedir.

Derginin hemen her sayısında Necip Fazıl'ın fikrî açıdan Türkiye'nin genel durumunu, Türk insanını ve sanat hayatını ele alıp değerlendiren bir yazısı yer alır. Bu yazılarda ortaya konulan görüşlerin etkisi sadece dergi çevresiyle sınırlı kalmaz, zaman zaman farklı çevrelerde de gereken ilgiyi uyandırır.

Dergide Necip Fazıl'ın sırayla "Yolculuk" (sayı 1), "Zaman" (sayı 2), "Ölüler" (sayı 3), "Gökler ve Yollar" (sayı 5), "Bendedir" (sayı 7), "Bu Yağmur" (sayı 9), "Ne İleri Ne Geri" (sayı 10) ve "Ben" (sayı 12) adlı şiirleri yayımlanır. Dikkat edilirse, *Örümcek Ağı*, *Kaldırımlar*, *Ben ve Ötesi* şairinin ölüm ve sonsuzluk duygusunun hakim olduğu bu şiirlerinde kendi ruh dünyasının derinliklerine doğru girmekte olduğu ve sanatının temel dokusunu bulduğu görülür.

Devrin tanınmış birçok ismini bir araya getiren dergide aynı zamanda Türk edebiyatı tarihinde adları sık sık geçen "Yağmur Duası" ve "Halay" (A. K. Tecer'in şiiri); "Şiir", "Geçmiş Zaman Elbiseleri" (A. H. Tanpınar'ın şiir ve hikâyesi); "Minareler" (Z. Osman Saba'nın şiiri); Abdülhak Şinasi Hisar'ın daha sonraki yıllarda Boğaziçi serisini meydana getirecek eserlerinin ilk parçaları; Asaf Hâlet Çelebi'nin *Mevlâna'nın Rübaileri* adlı eserinin bazı bölümleri ile Salih Zeki Aktay'ın sekiz sayı devam eden "Klasizma ve Klasikler" başlıklı yazı serisi de yine burada yayımlanır.

Büyük ölçüde sanat ağırlıklı dergide başta edebiyat olmak üzere hemen bütün sanat dallarına yer verilir. Bunlar arasında resim, tiyatro, sinema, heykel ve musiki gibi sanat dallarıyla ilgili olarak dergide dikkate değer yazılar yayımlanır. Devrin tanınmış ressamları arasında yer alan Abidin Dino, Arif Dino, Bedri Rahmi Eyüboğlu gibi sanatçılar çizdikleri desen ve yaptıkları resimlerle dergi sayfalarını zenginleştirirler.

İlk altı sayısı Ankara'da yayımlandıktan sonra yedinci sayıdan itibaren İstanbul'a nakledilen derginin kapaklarında yerli ve yabancı bir kısım ressamların siyah-beyaz gravürleriyle çeşitli desenlerine de yer verilir. Ayrıca iç sayfalarda plastik sanatlar ve estetikle ilgili yazılarla, dergiye aynı zamanda bir nevi güzel sanatlar dergisi hüviyeti verilmeğe çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Dergide bu sanatlarla ilgili olarak yayımlanan yazıların bir kısmı şöyledir: Nurullah Berk, "Resim Nedir?" (sayı 4, 5); İ. Galip Arcan, "Tiyatro ve Aktör Nasıl Doğdu?" (sayı 14); Fikret Adil, "Şarlo ve Son Filmi" (sayı 1); Zühtü Müridoğlu, "Hâdi ve Adana Âbidesi" (sayı 19); Cevat Memduh Altar, "Müzikte Madde ve Problemi" (sayı 5, 6).

Genellikle kültür, sanat, edebiyat ve estetik konularında yazılarla şiir, hikâye, eleştiri ve çevirilere yer verilen dergi, geniş bir okuyucu kitlesine ulaşamamış olmakla beraber, özellikle devrin entelektüel çevrelerinde ilgiyle karşılanır. Yazar kadrosu, muhtevası ve vermek istediği mesajı ile devrin sanat, kültür ve edebiyat dünyasında önemli bir yeri olan *Ağaç*'ın yayımı, 29 Ağustos 1936'da çıkan 17. sayısıyla sona erer.

Büyük Doğu

Necip Fazıl'ın, *Ağaç*'a göre çok daha uzun ömürlü olan ve âdeta adıyla özdeşleşen yayın organı *Büyük Doğu*'dur. Eylül 1943-Mayıs 1978 tarihleri arasında değişik boyutlarda, çeşitli aralıklarla ve tam 35 yıl boyunca haftalık, aylık ve günlük olarak yayımladığı *Büyük Doğu*, esas itibariyle fikrî, edebî, siyasî ve dinî muhtevalı bir dergidir. Her defasında birinci sayıdan başlamak suretiyle en uzun sürelisi 122, en kısa sürelisi 5 sayı halinde çıkan dergi, yayın hayatına girdikten sonra çeşitli sebeplerle tam on beş defa kapanmıştır. İlk çıkışından kapanışına kadar toplam olarak 512 sayı yayımlanan *Büyük Doğu*'nun yayın dönemleri ve bu dönemlerdeki sayılarının dökümü şu şekildedir:

I. Dönem: 1 Eylül 1943-5 Mayıs 1944, haftalık, 30 sayı; II. Dönem: 2 Kasım 1945-2 Mayıs 1948, haftalık, 87 sayı; III. Dönem: 11 Mart 1949-26 Ağustos 1949, yarım gazete sayfası boyutunda, haftalık, 25 sayı; IV. Dönem: 14 Ekim 1949-29 Haziran 1951, haftalık, 62 sayı; V. Dönem: 16 Kasım 1951-12 Aralık 1951, günlük gazete halinde, 27 sayı; VI. Dönem: 16 Mayıs 1952-19 Eylül 1952, günlük gazete halinde, 122 sayı; VII. Dönem: 7 Mayıs 1954-9 Temmuz 1954, haftalık, 10 sayı; VIII. Dönem: 30 Mart 1956-3 Mayıs 1956, günlük gazete halinde, 35 sayı; IX. Dönem: 6 Mart 1959-10 Ekim 1959, haftalık, 33 sayı; X. Dönem: 30 Eylül 1964-25 Kasım 1964, haftalık, 9 sayı; XI. Dönem: 22 Eylül 1965-12 Ocak 1966, haftalık, 17 sayı; XII. Dönem: 19 Temmuz 1967-10 Ocak 1968, haftalık, 26 sayı; XIII. Dönem: Mayıs 1969-Aralık 1969, aylık, 7 sayı; XIV. Dönem: 6 Ocak 1971-28 Nisan 1971, haftalık, 17 sayı; XV. Dönem: 8 Mayıs 1978-5 Haziran 1978, haftalık, 5 sayı.

Adını, yayın hayatına girmesinden altı yıl önce Necip Fazıl'ın kaleme aldığı ve "Türk Millî Marşı" diye nitelendirdiği "Büyük Doğu" isimli şiirinden alan dergi, başlangıçta *Ağaç*'taki yayın anlayışı doğrultusunda geniş bir yazar kadrosu ile şiir, hikâye, eleştiri ve deneme türlerinde örneklerin yayımlandığı önemli bir yayın organı durumundadır. Ancak II. Dünya Savaşı'nın sona erdiği 1945 yılından sonra Türkiye'nin yavaş

yavaş da olsa çok partili rejime geçmeye hazırlandığı bir dönemde *Büyük Doğu*, giderek bir kamuoyu oluşturmak amacıyla siyasî yönü ağır basan bir dergi haline dönüşür.

"Büyük Doğu" için başlangıçta "mefkûre senfonyası" tabirini kullanan Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*'nde ise "fikriyatımın çerçevesi" ifadesini kullanır; yani her türlü düşünceyi ihtiva eden bir çerçeve. Daha sonra çeşitli yazılarında zaman zaman dile getireceği gibi, "Büyük Doğu"yu daha ziyade siyasî bir kavram olarak kullanan Necip Fazıl, bu kavrama doğrudan doğruya Türkiye'nin Batı karşısında kendisini ve diğer Asyalı milletleri ifade edebilecek sembolik bir anlam yükler.

Büyük Doğu'yu yayımlamaya başladıktan bir süre sonra, Necip Fazıl'ın dünya görüşünde olduğu gibi, sanat anlayışında da yeni bir oluşumla karşılaşılır. Bu dönemde onun fikir hayatının esasını, doğrudan doğruya "İlâhî kudrete iman" meydana getirir.

Başlangıcından itibaren tamamen Necip Fazıl'ın damgasını taşıyan *Büyük Doğu*'da, onun dünya görüşü ve ideal toplum düzeniyle ilgili düşüncelerini ortaya koyduğu "İdeolocya Örgüsü" başlıklı yazıları, derginin ilk yayın döneminden itibaren yayımlanmaya başlar. Hemen hepsi Necip Fazıl'ın kaleminden çıkan dergideki yazı serileri dönemlere göre şöyledir:

I. dönem: "İdeolocya Örgüsü", "Tanrıkulundan Dinlediklerim" ve "Siyah Pelerinli Adam"; II. dönem: "Halkadan Pırıltılar", "Efendimiz, Kurtarıcımız, Müjdecimizden", "Vecdimin Penceresinden", "Dininizi Öğreniniz", "Çöle İnen Nur", "İmam Rabbanî'den Mektuplar", "Bir Pırıltı Bin Bir Işık"; III. dönem: "Mümin-Kâfir"; IV. dönem: "Esseyyid Abdülhakîm'in Tasavvufundan", "Risale-i Nûr'dan"; VII. dönem: "Altın Halka", "Poetika'dan"; IX. dönem: "Ruh ile Nefs", "O ki O Yüzden Varız"; X. dönem: "Esselâm", "Gençlere Vaaz".

İlk iki döneminde *Büyük Doğu*'nun dikkati çeken başka bir özelliğini de, ilk dört sayısında, devrin tanınmış 60 fikir adamı ve yazara sorulan dokuz soruluk bir anket ve bu sorulara verilen cevaplar meydana getirir. Necip Fazıl'ın "Nefs Muhasebesi" başlığı altında yayımladığı söz konusu anket, derginin ikinci yayın döneminde başka birtakım sorularla biraz daha genişletilerek bu defa 75 fikir ve iş adamına sorulmak suretiyle devam ettirilir.

Derginin özellikle 87 sayı devam eden ikinci yayın dönemi muhteva bakımından en zengin dönemdir. Felsefe, edebiyat, resim, müzik, tiyatro, sinema, mimari, plastik sanatlar ve folklor alanlarında çoğu,

Necip Fazıl'ın bir süre öğretim üyeliği yaptığı Güzel Sanatlar Akademisi çevresinden arkadaşı olan hocalar tarafından kaleme alınmış yazıların, daha sonra tamamen ortadan kalktığı görülür.

Daha ilk dönemden itibaren fikrî, dinî ve tasavvufî muhtevalı yazılara yer verilmekle beraber, derginin millî ve dinî karakteri asıl 1950'den sonra yayımlanan sayılarında çok açık bir şekilde belirgin hale gelir. Hattâ daha sonraki yıllarda dergi üzerine yapılan çeşitli değerlendirmelerde, dinî muhtevalı yayınların hemen hiç bulunmadığı 1950 öncesinde genç neslin dinî kültüre ilgi duymasında *Büyük Doğu*'nun önemli bir tesiri olduğu ısrarla vurgulanmıştır.

İlk iki dönemden sonra dinî muhtevalı yazılarla yine aynı türden tefrikalara geniş ölçüde yer verilen dergide Necip Fazıl, muhtemelen temasta bulunduğu farklı çevreler dolayısıyla, zaman zaman yazı kadrosunu oldukça geniş bir yelpaze halinde tutma yoluna da başvurur. Özellikle ilk iki dönemde fikrî ve siyasî muhtevalı yazıların yanında şiir ve hikâyelerle birlikte sanat konularında yazılara yer vermek suretiyle derginin zengin bir muhtevaya sahip olduğu görülür. Bu dönemde dergide şiirleriyle Ziya Osman Saba, Bedri Rahmi Eyüboğlu, Sabahattin Kudret Aksal, Fazıl Hüsnü Dağlarca; hikâyeleriyle Sait Faik, Mahmut Yesari, Zahir Güvemli ve Oktay Akbal; çeşitli yazılarıyla Hüseyin Cahit Yalçın, Burhan Toprak, Fikret Adil, Mustafa Şekip Tunç, Hilmi Ziya Ülken, Salih Murat Uzdilek, Kâzım Nâmi Duru, Salih Zeki Aktay, Nizamettin Nazif Tepedenlioğlu ve Şükrü Baban imzaları dikkati çeker. Derginin VII. döneminde ise Necip Fazıl'ın ünlü "Poetika"sının bazı önemli parçaları yanında Âsaf Hâlet Çelebi ile Nahit Sırrı Örik'in bir kısım yazıları yer alır.

Büyük Doğu, esas itibariyle birbirinden farklı birkaç nesle mensup oldukça geniş yazar kadrosuyla çeşitli edebî örneklerin yanında genellikle fikrî, siyasî ve dinî mahiyette değerlendirmelerin yapıldığı makalelere, zaman zaman Necip Fazıl'ın kaleminden çıkan polemiklere de yer vermiştir. Dergide ayrıca, yakın devrin Türk siyasî tarihi ile bazı teknik konulara dair bilgiler; Masonluk ve II. Abdülhamid dönemi ile Tanzimat'ın mahiyeti hakkında ilmî nitelikte bir kısım araştırmalar da yer almıştır. Dergideki ilgi çekici diğer bir yazı serisi ise, Necip Fazıl'ın kaleminden çıkan "Edebiyat Mahkemeleri" başlıklı yazılardır. Biraz fantezi havasındaki bu yazılarda Necip Fazıl, Türk edebiyatının önde gelen isimlerinden Tevfik Fikret, Yahya Kemal, Mehmed Âkif ve Nurullah Ataç'ı kendi bakış açısıyla ele alıp çeşitli yönleriyle eleştirmiş, daha doğrusu mahkûm etmiştir.

Derginin ikinci yayın döneminde dikkati çeken diğer bir yazı serisi de Doğu ve Batı dünyasının klasik nitelikteki bir kısım şair ve yazarları hakkında yapılan değerlendirmelerdir. Burada *Muallâkat-ı Seb'a*'dan başlayarak Firdevsî, Ebü'l-alâ el Maarrî, Ömer Hayyam, İbn Fâriz, Şeyh Sa'dî ve Nizâmî gibi Şark âleminin yetiştirdiği büyük şairlerle Homeros, Sokrat, Eflâtun, Aristo, Sophokles, Demosten, Euripides ve Aristophanes gibi Batı dünyasında yetişen bir kısım yazar ve filozoflar ilginç bazı özellikleriyle tanıtılır.

Necip Fazıl *Büyük Doğu*'da kendi imzası dışında ayrıca Ne-Fe-Ka, B. A. B., Büyük Doğu, İstanbul Çocuğu, İstanbullu, Muhbir, Tenkitçi, Be-De, Ahmet Abdülbâki, Adıdeğmez, Hikmet Sahibinin Abdinin Kölesi, Hi-Ab-Kö, Ozan, Bankacı, Prof. Ş. Ü., Dedektif X ve Neslihan Kısakürek gibi takma adlarla da yazılar yayımlamıştır.

Bir kısım siyasî mahiyette yazılar dolayısıyla zaman zaman mahkeme kararı, bazen da Bakanlar Kurulu kararıyla kapatılan, bayilere dağıtılmış sayıları toplatılan, sahibi ve sorumlu yazı işleri müdürü olarak Necip Fazıl'ın adlî takibe uğradığı ve hapis cezasına çarptırıldığı *Büyük Doğu*, zamanla Necip Fazıl adıyla birlikte anılır.

Büyük Doğu'daki çeşitli yazıları dolayısıyla Necip Fazıl, değişik tarihlerde adlî takibe uğramış, hakkında tevkif, mahkûmiyet ve beraat kararları verilmiştir. Bunların en ilgi çekici olanlarından biri, derginin Mart 1947 tarihli 65. sayısında yayımlanan Rıza Tevfik'e ait meşhur "Sultan Hamîd'in Ruhâniyetinden İstimdat" adlı şiir dolayısıyla meydana gelen olaydır. Adı geçen şiirin yayımlanmasından sonra, doğrudan doğruya Necip Fazıl'a muhalif bir kısım gazetelerin de kışkırtması sonucu savcılık harekete geçer ve derginin sahibi olarak göründüğü için, Necip Fazıl, karısı Neslihan Kısakürek'le birlikte polis tarafından apar topar evinden alınıp Sultanahmet Cezaevi'nde tutuklanır. Yargılandıktan sonra da, şiirde geçen "nankör millet" ifadesi yüzünden, doğrudan doğruya "Türk milletine hakaret edildiği" gerekçesiyle, Necip Fazıl hayatında ilk defa üç aylık bir süre hapis cezasına çarptırılır. Bu arada, şiirinin yayımlandığından haberi olmayan ve Haydarpaşa Numune Hastahanesi'nde hasta döşeğinde yatmakta olan Rıza Tevfik de, polis tarafından sorgulanmak suretiyle taciz edilir.

Yukarıdaki isimler dışında *Büyük Doğu*'da yazıları veya diğer edebî faaliyetleriyle imzaları görülen devrin tanınmış şahsiyetlerinden bir kısmı da şunlardır: Sâmiha Ayverdi, Celâl Sılay, Özdemir Âsaf, Peyami Safa, Burhan Belge, Reşat Ekrem Koçu, Salâh Birsel, Abdurrahman Şeref Lâç, Ahmet Adnan Saygun, Cemal Tollu, Nurullah Berk, Emin Onat ve Mukbil Özyörük.

Borazan

Necip Fazıl'ın, *Ağaç* ve *Büyük Doğu* dergileri dışında, muhteva olarak onlara hiç benzemeyen, *Borazan* adıyla ancak üç sayı çıkardığı bir mizah gazetesi daha vardır. *Büyük Doğu*'nun 14 Kasım 1947 tarihli 72. sayısı dolayısıyla mahkemece alınan toplatılma kararı üzerine, derginin yayımı bir süre kesintiye uğrar. Bunun üzerine Necip Fazıl, yarım gazete boyutunda, haftalık *Borazan* adıyla bir gazete yayımlamaya başlar. *Borazan*, o yıllarda birçok benzerine rastlanan çeşitli mizah gazeteleri gibi yüksek bir tiraja ulaşır. Buradaki yazıların büyük çoğunluğu siyasî ve sosyal hiciv mahiyetinde ve imzasız yazılar olmakla beraber, bunların doğrudan doğruya Necip Fazıl tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır. *Büyük Doğu*'nun, 30 Aralık 1947 tarihli 73. sayısından itibaren tekrar yayımlanmaya başlamasıyla *Borazan*'ın yayımına son verilir. Daha sonraki tarihlerde Necip Fazıl, *Büyük Doğu*'da *Borazan*'ın tekrar çıkacağını duyurmakla beraber adı geçen mizah dergisi üç sayıdan ibaret kalmıştır.

Kaynaklar

Muzaffer Doğan, "*Büyük Doğu*'da Yazı Yazanların Listesi", *Suffe Kültür Sanat Yıllığı 1984-Necip Fazıl Armağanı*, İstanbul, 1984, s. 243-245;

Semih Güngör, "*Borazan*-Necip Fazıl'ın Mizah Gazetesi", *Suffe Kültür ve Sanat Yıllığı-Necip Fazıl'a Armağan*, s. 205-217;

Muzaffer Doğan, "*Büyük Doğu*", *Suffe Kültür Sanat Yıllığı*, s. 494-497;

M. Orhan Okay, *Necip Fazıl Kısakürek*, Ankara, 1987, s. 15-18;

M. Orhan Okay, "*Sanat ve Edebiyat Dergisi Olarak Büyük Doğu*", *Bütün Yönleriyle Necip Fazıl*, Ankara, 1994, s. 176-183;

M. Orhan Okay, *Necip Fazıl Kısakürek*, İstanbul, 1998, s. 21-30;

Abdullah Uçman, "Necip Fazıl'ın Çıkardığı Dergiler", *Kitap-lık*, sayı, 50, Kasım-Aralık 2001, s. 190-193;

Şaban Sağlık, "*Ağaç* Dergisi ve Necip Fazıl", *Doğumunun 100. Yılında Necip Fazıl* (haz. Mehmet Nuri Şahin-Mehmet Çetin), Ankara, 2004, s. 200-209;

Necmettin Turinay, "*Büyük Doğu*: Bir Kavramın Doğusu", *Doğumunun 100. Yılında Necip Fazıl*, s. 210-220;

Özcan Ünlü, *Üstad ve Ağaç Mecmuası*, İstanbul, 2013.

Necip Fazıl Kısakürek[1]

(Kişiliği Üzerine Notlar)

RASİM ÖZDENÖREN

Necip Fazıl'ın kişiliğini anlamaya yönelik bu deneme teşebbüsünün yetkin bir çalışma olmaktan uzak kalacağını daha başından biliyorum. Bu yetersizliğin başlıca iki nedeni var: birincisi kendimizden kaynaklanmıyor: bu çalışma için hemen hemen hiç bir araştırma yapma imkânını bulamadık. Kendimize tanıdığımız kısa süre içinde ancak bazı eserlerini yeniden okuma veya gözden geçirme fırsatını bulabildik. Bu yüzden çoğunlukla gözlemlerimize ve onun hakkındaki izlenimlerimize dayanmak zorunda kaldık. İkinci zorluk ise bizzat merhum Necip Fazıl'ın kişiliğinden kaynaklanmaktadır. Bu çok yönlü ve zengin kişiliğin anlaşılması, dikkatli, sabırlı, çok yönlü araştırmaları, incelemeleri gerektirmektedir. Bütün bu sabırlı çalışmalardan sonra bile onun layıkıyla anlaşılması için ayrı bir çaba harcanması gerektiğine inanıyorum. Böyle bir çalışmada karşımıza dikilen bir başka zorluk da, onun, kendisini sevsin veya sevmesin, daha ilk tanışmada bile karşısındakine saygı telkin eden tavrı ve edasıdır. Bu saygının karşımıza çıkartacağı güçlüğü de tahminlere ve takdirlere bırakıyorum.

Her şeye rağmen onun kişiliğini anlama yolunda bu teşebbüse geçme cesaretini kendimizde bulabilmişsek, bu, bir görevi yerine getirme borcu ve arzusu olarak anlaşılsın.

Necip Fazıl'ın kişiliğini anlamaya yaklaşırken her şeyden önce onun yüzüne bakmalı. Bu yüzde, ilk göze çarpan şey muhteşem bir alındır.

1 Rasim Özdenören'in, *Mavera* dergisinin Temmuz Ağustos Eylül 1983 tarihli "Necip Fazıl'a Rahmet" özel sayısında yayımlanan bu yazısı, önemine binaen kendisinin de izniyle yeniden yayımlanmıştır.

Denebilir ki yüzü, kaşlarıyla iki parçaya ayrılmıştır ve bu parçanın yarıdan çoğuna ait öbür parçayı da yüzünün geri kalanı oluşturmaktadır. Bu genel dikkatten sonra bu yüzden görülen şey onun karmaşıklığıdır. Bu yüz, çizgilerle, çukurlarla alabora olmuştur. Burun deliklerinin üstünden yanakların altına doğru iki derin çizgi iner, yanakları sayısız çizgilerin kesiştiği bir alandır, alın kaşlarından başlayarak kat kat derinlemesine çizgilerle yükselir. Ben, onun bir resminde, tabiî duruşu halinde alnında tam on bir çizgi saydım. Yüzündeki bu kadar çok çizgiye rağmen şaşılacak şey şudur: bu yüz, pörsümüş ve buruşuk değildir. Tersine, cevval, enerjik fakat aynı zamanda mustarip ve aristokrat bir ifadeyi barındırmaktadır. Yüzünün her çizgisi, özellikle de sol gözünün kenarı sürekli biçimde kıpırdar. İnce dudaklarını zaman zaman oradaki mevhum bir şeyi kovmak istercesine ve sanki güçlükle yapıyormuşçasına sağa veya sola doğru kaydırır. Bu tikler, ondaki ukdelerin habercisi mevkiindedir. Tiklerle sürekli kıpırdayan bu yüzde, yanakların pembeliğini, gözlerinin ışıklarını görebilmek için sanıyorum ayrıca dikkat etmek gerekecektir. Ortaya yakın boyunu ve ufak tefek vücudunu da onun büyük başı perdelemekte ve bu büyük baş o ufak tefek vücuda heybetli bir manzara vermektedir. Nihayet konuştuğu zaman gür, tok ve yüksek tonlu sesi bu heybet manzarasını tamamlar. Bu ses, kendine güvenen ve karşısındakine güven telkin eden bir insanın sesidir. İstanbul şivesiyle zarif ve tonuyla hükmedici..

Bu yüz, insanda bir yücelik duygusu uyandırır ve saygı telkin eder. Bu yüzle, bakışlarla gerçekleştirilen ilk temasımızda sizi malayanilikten uzaklaştıran bir vakar vardır.

Giyinişi de daima sade ve tertiplidir. Çoğu zaman boğazına bir fular bağlama alışkanlığındadır. Eldiven kullanmasını da sever. Eldiveni acaba parmaklarının kütlüğünü saklamak için mi kullanırdı? Otobiyografisi olan *Bâbıâli*'nin bir yerinde, gençliğinde katıldığı bir ziyafette bu küt parmaklardan utanç duyduğunu yazıyordu.

Konuşması, sohbetleri daima renkli ve nüktelidir. En girift meseleleri kimi zaman en basit cümlelerle gözlerinizin önünde resmederken, en basit konuları da en girift cümlelerle ifade etmekte maharet sahibidir. Kimi zaman, söz konusu ettiği belirli vakıaları veya belirli kişileri anlatırken kullandığı bir tek kelime o kişi veya vakıayı bütün boyutlarıyla özetlemeye yeterdi.

Yüceltmelerinde de, aşağılamalarında da aşırılığa kaçan bir atmosfer sezilir. Sanıyorum bu durum onun kendine özgü mantık diyalektiğinin sonucudur. Bu diyalektiğin özelliği onun her şeyi idealize eden zihin

yapısından kaynaklanmaktadır. Bu yanıyla o, trajedi kahramanlarına benzer. Gündelik konuşmalarında bile bir hitabet havası vardır. İdealize ederken aynı zamanda da trajikleştirir. Bu yüzden olmalı, bu insanın, sıradan insanın en tabiî ihtiyaçlarını giderirkenki halleri içinde tasavvur edebilmek kolay hatta mümkün değildir. Misafirlerini karşılarken, onları ağırlarken, çay isterken ve içerken onda hep Grek trajedi kahramanlarının veya bir Shakespeare kahramanının yüksek edalı ve hep ayakta duran tavırlarını gözlersiniz. Bu tavır onda tabiîdir. Taklit etmeye kalkışanları gülünçleştirir.

Sıradan insan için bedahat halinde açık olan hususlar, onun zihninde sorular, meseleler, hatta vehimler haline gelir. Zihni asla gevşekliğe müsaade etmez, hep uyanık, hep gergin, hep soru soran, hep cevap arayan, hep buluşlar üzerinde bulunan bir haldedir. Çevresinde pek çok insan bulunmasına, evinin kapısı ziyaretçilerine her an açık olmasına rağmen o kendisini her zaman yalnız ve anlaşılmamış hissetmekten geri durmaz. "Kendimi nesli tükenmiş bir orangutan maymunu kadar yalnız hissediyorum" derken, çevresindeki kalabalığın kendi ruh yüceliğine uzaklığını, kafasının içindeki bin bir meseleye, ukdeye yabancı olduklarını ve bu zihnin verimlerine uzak bir âlemde yaşadıklarını ve ona katılma imkânlarından yoksun bulunduklarını düşünüyordu. Bu durumu *O ve Ben*'in bir pasajında çok özlü biçimde dile getirir. Mürşidi ile karşılaştıktan sonra geçirdiği buhran gelgitlerinden birini naklederken sözünü birden keser ve "Daha anlatayım mı?.." diye sorar ve ekler: "Vazgeçin canım, siz meccanî bedahat duygularınızla yürümeye bakınız!" (s. 112). Burada, karşısındakini, onun sıradanlığını küçümseme ifadesi yoktur. Fakat ne kadar anlatılırsa anlatılsın bu hallere başkalarının ruhen ortak olmalarının imkânsızlığı vurgulanır. Nitekim aynı kitabın bir başka yerinde de buhranıyla ilgili olarak anlattıklarını dinlemenin ancak kartpostal üzerinde bir yangını seyretmeye benzediğini söyler. Bâbıâli kitabı bu yalnızlığın trajik öyküsünü sergiler. Gençlik arkadaşlarının hiç biriyle, ama hiç biriyle ruhî bir ortaklık kurma imkânı bulamamıştır. Bunların hepsi entelektüel olmasına, bir çoğuyla birçok gençlik maceraları yaşamış olmasına rağmen, o daima sadece kendi ben'iyle beraberdir ve bu ben'in derinliklerine nüfuz edebilecek kimse bulunmamaktadır. Peyami Safa onu dinlerken: "Bunların hepsi not edilmeye değer fikirler" demekten öteye geçemez. Bâbıâli'deki şu parça onun bu konuda ne kadar yalnız kaldığını çarpıcı biçimde anlatır. Necip Fazıl, o sıralarda karısıyla evinde misafir bulunan ressam Bedri Rahmi ile beraberdir : "Bir sabah salona girdiği vakit, Bedri Rahmi'yi, koltuğuna gömülü, duvardaki tabloya deli gözlerle, sabit ve hareketsiz bakarken görmüştü:

— Hayrola, Bedri! O ne bakış öyle, kendi eserine?

— Düşündüğüm bir şey var.

— Neymiş o düşündüğün?

— Göz ve görmek... Görmek nedir diye düşünüyorum!

Mistik şair birden donup kalmıştı. Bedri Rahmi'de, kendi ruhiyle akraba, (metafizik) bir dibe inme humması mı vardı yoksa? Türk sanat ve fikir adamlarında o zamana değin asla şahit olmadığı soylu ıstıraptan bir pay... Böyle bir şey var mıydı acaba?

(...) Mistik şair, gayet mahrem tuttuğu ve meccanî içgüdüleriyle yaşayan insanlara açmaktan çekindiği iç burkuntularından Bedri Rahmi'de bir şeyler vehmederken yanılmıştı. Ondaki, bir anlık bir şimşek çakıntısından ve hemen kulak tıkanabilmesi mümkün bir tıkırtıdan başka bir şey değildi. Nitekim "ya çıldırır, ya ererdin!" sözü üzerine içeriye (karısına) seslenmişti:

— Eren, haydi gidiyoruz!" (*Bâbıâli*, s. 223-224).

Bu anlamda o tamamen yalnızdır. Ne zaman zaman içini döktüğü Peyami Safa ona ruh ortaklığı edebilmekte, ne başkaları. Nitekim bu ortaklığa çağırdığı ve mürşidine götürdüğü Abidin Dino, Burhan Toprak (ki gençliğinin en has arkadaşlarından biridir) gibi entelektüel zevkleri gelişkin kimseler bile ona yoldaşlık edebilme yeteneğini gösterememişlerdir. Onun, bu yalnızlık ve anlaşılamama hissi dönem dönem hayatının sonuna kadar sürmüştür. O, kendisini ruhen yalnız hissettiği gibi terkedilmiş olarak da hissedecektir. *Bâbıâli* kitabı, bir yönüyle de bu terkedilmişliklerin öyküsüdür. *Büyük Doğu* dergisinin ilk çıkışında çevresine topladığı kimi kendinden önceki nesilden, kimi kendi neslinden olanlar, kimi de daha yeni yetişmekte olan nesiller, bu derginin, tezi gitgide daha belirgin biçimde billûrlaşıp ortaya çıkarken dağılmışlar, onu terk edip gitmişlerdir. O, uzun yıllar ruh yalnızlığının yanı sıra bu fikrî yalnızlığı da yaşamak ve ona katlanmak zorunda kalmıştır.

Necip Fazıl, gelmiş geçmiş hiçbir şairin hiçbir mısraına gıpta ile bakmadığını ve "keşke bunu ben yazsaydım" diye düşünmediğini söyler. Onun saygı duyduğu ve dilinden düşürmediği şahsiyetler yok değildir. Başta Shakespeare olmak üzere Goethe, Rimbaud, Baudelaire, Pascal bunların önde gelenleri arasındadır. Ama ona göre bunların hepsi büyük de olsa neticede birer yanık kafadan ibarettir. Kendisini onların hiçbiriyle mukayese etmez. Buna rağmen piyeslerinde Shakespeare'den ve kısmen Goethe'den (*Siyah Pelerinli Adam*) kaynaklanan

edalar yakalamamız mümkündür. Bu vesile ile onun eserine girmek ve eserleri üzerinde bir çözümlemeye girişmek niyetini taşımıyoruz. Onun, eseriyle ve şahsiyetiyle mukayese edilmeye değer gördüğü simaların hangileri olduğunu belirtmek istiyoruz. Bu anlamda o, bizden de ancak Yunus'un ve Fuzuli'nin, bir de Şeyh Galib'in adlarını anmaya layık görür. Geçirdiği buhranı ise ancak İmamı Gazali ile karşılaştırılabilir. Nitekim çektiği fikri ve ruhi çilelerin nekahat döneminde mürşidi Abdülhakim Efendi Hazretleri'ne sorar : "İmam-ı Gazali'nin buhranı mı daha büyüktü, benimki mi?" Ondan aldığı cevap tek kelime: "Seninki!" (*O ve Ben*, s. 121). Fikir ve edebiyat dünyasının doruklarıyla yapılan bu karşılaştırmalarda ona nispet edilebilecek bir böbürlenme payının bulunduğu sanılmasın, sadece yaşadığı yalnızlık hissinin vahameti düşünülsün. Hayatı boyunca kendi ruh derinliğine denk olabilecek ve ortak çıkabilecek birini bulamamış olması, onun hayatının trajik veçhelerinden biri olarak görülmelidir. Kendini anlayamayan insanlara da sıradan insanlar diye bakmasında mazur değil midir? Getirdiği ölçeklerin haklılığını tartışmıyoruz, fakat böyle bir çerçeve içinde yaşadığı yalnızlığın boyutlarını öne sürüyoruz.

O, kendisinin sıradan biri olmadığını, başkalığını biliyordu. Bunun öylesine bilincindeydi ki, 20 yaşında, felsefe tahsili için gittiği Paris'te, birlikte bulunduğu Türk arkadaşları, onun gözünde, "topyekûn, bozulmasından korktukları cüce muvazeneleri içinde suların sürüklediği çöpler"den ibarettir. Hiçbirinde, kötü yolda da olsa, kendi kendisini aşma hasreti yoktur. (*Bâbıâli*, s. 32). Oysa o, kendisine söyle emretmektedir : "Kendi kendini anlamaya bak!" (a.e., s. 51). Çünkü o, farklı bir insan olduğunu bilmektedir. Çocuk yaşlarda bile kendisi hakkında söyle düşünür: "Ben başka türlü, ayrı yaratılışta bir insanım ve hissettiklerimle öbür insanların duydukları arasında müthiş bir fark var." (*O ve Ben*, s. 22). "Atlarken, zıplarken, koşarken, talim ederken, vazife görürken, cevap verirken, dinlerken, konuşurken, daima içimde bir his; birinci ve üstün yaratılmış olmak, muradlarıma yakın bulunmak hissi... Başarmak için yaratıldım duygusu..." (a.e., s. 40). Kendinin farkında olma hususundaki bu his, bir yandan onun itici gücü olurken, bir yandan da onu "nefs zebunluğu"na sürüklemekten geri durmaz. İlk gençlik döneminin edebiyat alanındaki üstadları böylece onun gözünde sığlaşır ve karagözleşirken, bir yandan da kendi durumunu şöyle değerlendirir : "Bana gelince, nefs zebunluğu bakımından onlardan beterdim. Belirtmiş olduğum gibi neşredilmiş ilk şiirimden başlayarak, dünyada artık beni tanımayan tek kişi kalmadığını, kahvelerde, sokaklarda, salonlarda hep beni konuştuklarını sanıyordum... Herkes cüce, bense dev..." (*O ve Ben*, s. 55).

Necip Fazıl'da aşırılık diye de adlandırılabilecek fakat aslında bir şeyi sonuna, en uç noktalarına kadar götürmek, o şeyi o uç noktalarda denemek, kurcalamak iştiyakı vardır. Bu özelliği hayatının amacını oluşturacak hedeflerin belirlenmesinde görülebileceği gibi, gündelik hayatının ayrıntılarında da gözlenebilmektedir. Kararını verip de bir teşebbüse geçtiğinde bütün gemilerini yakan adamdır o. Gerilemez. Her fırsatta biraz daha, biraz daha ileriye doğru gider. Şevket Rado'nun aktardığı bir anısı, onun bu yanını iyi belirlemektedir. 1936 yılında *Ağaç* dergisinin Ankara'da çıktığı sıralarda bir ara aynı evde birlikte oturmuşlardır. Rado anlatıyor : "Ankara'da bir kış gecesi evimizde salamandramızın etrafında oturmuş ateşi seyrediyorduk. Bir ara salamandra söner gibi oldu ve bana:

— Şevket şunu biraz karıştır, dedi.

Etrafıma bakındım ve:

— Maşa yok ki, dedim.

— İşte şurada uzun bir klişe var, onunla karıştır, dedi tekrar.

Klişe, Ertuğrul Muhsin'in boy klişesiydi.

Salamandranın kapağını açtım. Klişeyi sokup ateşi karıştırır karıştırmaz klişe alev aldı. Yeşil, mavi, kırmızı, sarı renkler öyle harikûlade yanmaya başladı ki, yerinden fırlayıp odanın elektriğini söndürdü:

— Bu şehrayin devam etsin, yakalım bütün klişeleri, dedi.

Öyle de yaptık. Fakat o geceden sonra *Ağaç* mecmuası klişe bakımından çok sıkıntılı günler yaşadı." (*Tercüman*, 30 Mayıs 1983, s. 2).

Bu anekdot, Necip Fazıl'ın kişiliği hakkında çok şey anlatıyor. Sıradan insan için, bir anlık bir keyif uğruna derginin bütün klişelerini yakmak kuşkusuz bir düşüncesizlik diye görülecektir. Fakat Necip Fazıl'da bu bir ruh cömertliğinin ifadesidir. Onun için önemli olan, o ân'ı sonuna kadar, bütün imkânlarını kullanarak değerlendirebilmektir. Bu ruh cömertliği, içinde bir tevekkülü de gizlemektedir: Ben, bana bahşedilen bu ânı değerlendirmekle yükümlüyüm, bu ândan sonra gelecek ânlar bana ait değildir ve benim değildir, düşüncesi barınmaktadır bu davranışta.

Onun, para harcamadaki ustalığı da ruhunun bu kalitesinin bir tezahürü ve tecellisi olarak ortaya çıkıyor. Baki Süha Ediboğlu'nun aktardığı anekdotu izleyelim: "*Ağaç* dergisini çıkarıyor, etrafını alan dostlarını, hayranlarını lokantalara, barlara götürüyor, avuç dolusu paralar

sarf ediyordu. Nemelâzım, eli açık hatta müsrif insandır. Para onun avucundan hazan yaprakları gibi uçar gider. Bu yüzden ona aramızda "Prens" adını vermiştik. Bir akşam, yedi-sekiz kişilik bir grup halinde bizi Ankara'daki meşhur Tabarin Bar'ına götürmüştü. Aramızda hasisliğiyle meşhur rahmetli Nahit Sırrı Örik de vardı. Geç saatlere kadar yeyip içip eğlendikten sonra Necip Fazıl hesap istedi. Hesabı getiren garsona da paranın para olduğu zaman tam elli lira bahşiş bıraktı. Hepimiz hayret içinde kaldık... Hele Nahit Sırrı o incecik sesiyle bağırarak isyan etti:

— Ayol siz delirdiniz mi? Hiç elli lira verilir mi?

Necip Fazıl bir milyarder edasıyla, fütursuz cevap verdi:

— Hani ben sizden bir zamanlar elli lira borç istemiştim de paranız olduğu halde, param yok veremem, demiştiniz. İşte şimdi o elli lirayı ben bir garsona veriyorum. Sizi birazcık olsun para kullanmaya alıştırmak istiyorum." (*Bizim Kuşak ve Ötekiler*, s. 58)

Onun için elindeki imkânları yerli yerinde kullansaydı, şimdi zengin olurdu diye düşünenlerin sayısı az olmasa gerek. Üstelik bunlar, Necip Fazıl'ın elindeki imkânların pek azını ellerinde bulundurdukları halde, onun deyişiyle "cüce muvazeneleri" içinde gerçekten zengin de olmanın yolunu bulabilmiş olan kimselerdir. Fakat acaba onların dediği anlamda Necip Fazıl'ın zengin olması mümkün müydü? Buna mümkündür gözüyle bakmak, onu hiç anlamamış olmanın eşanlamıdır. Necip Fazıl, bir şehrayin görüntüsü için bütün klişeleri yakabilen, bir an sonra şiddetle ihtiyaç duyabileceği parayı son kuruşuna kadar o ânın "ihtiyaçları" için gözünü kırpmadan sarf edebilen bir zenginliğin adıdır. O da, Dostoyevski gibi sürekli para ihtiyacı içindedir. Fakat para harcama konusunda ondan çok daha gözüpektir. Berlin gurbetinde kumar oynamak için saatini rehin veren Dostoyevski'ye tepeden bakar ve onun bu hareketini dehşetten apışmış olarak seyreden Avrupa burjuvazisine dudak büker. Necip Fazıl, Paris'teki talebeliğini bırakıp yurda dönmesi için Maarif Vekâleti'nin verdiği parayı kumara yatırdıktan ve beş parasız kaldıktan sonra bin bir güçlükle sağladığı ikinci bir parayla Türkiye'ye gelecek bir vapurdan kamara bileti almış, fakat vapurun üç gün gecikeceğini öğrenince bu bileti güverte biletiyle değiştirerek onu da kumara yatırmış (yatırmayı göze alabilmiş)tır.

Evet, O, sonuna kadar gidebilen adamdır. Sonuna kadar ve yeri düşünce sonundan biraz da öteye... Anlatıyor : "... Nurullah Atâ(ç) tavla oyununa dalmış, kendisini yolmak sanatında mahir ve 'Esafil-i şark'

budalaları dışında pratik bir adama karşı, kan ter içinde savunmaya çalışıyor.

Bir ses işitildi:

— Yanlış oynuyorsunuz, Nurullah bey, şeş oraya gitmez! Ayağıma gelin bakayım!

— Ben doğru oynadım!

— Nurullah bey çamura yatmayın!..

Nurullah Atâ, dört-bir kaybetmek üzere bulunduğu tavlayı çat diye kapattı, ayağa kalktı ve saçları dimdik, haykırdı:

— Namusunuz varsa bana bir tokat vurun!

Profesyonel kumarbaz usulca yerinden kalkıp kapının yolunu tutarken genç şair (Necip Fazıl) mırıldandı:

— Borçlu olduğun parayı ben vereyim de tokadı ben patlatayım! Seni, nefsine hakaret ettirme hastası Dostoyevski mukallidi, seni!..

Nurulah Atâ:

— Sende insanı tokatlayacak erkeklik ne gezer, 'Örümcek Ağı' şairi!

Çat!.. Genç şairin beş parmağı Nurullah Atâ'nın tombul yanaklarında... Siyah bağa gözlüğü de uçup gitmiş..." (*Bâbıâli*, s. 42).

Burada da sonuna (hatta daha da öteye) kadar götürür işi. Sınırları zorlar ve aşar. İşte, aynı cinsten bir başka olay: Bankada çalışırken, aybaşına iki gün kala "cazip" bir kumar teklifiyle karşılaşır. Fakat parası yoktur. Avans ister, fakat banka nizamına aykırı olduğu için istediği avansı vermezler ve alay olsun diye, istifa ederse 29 günlük hakkını alacağını söylerler. Tereddüt etmez. Bir kaç dakika içinde istifa mektubunu verir.

Denebilir ki, onun hayatı dairesel bir çizgi üzerinde yürümez. Kuşkusuz, bir takım ukdelerin gelgitlerine sürekli açıktır. Fakat bir daire çevresinde dönen kimsenin yapacağı gibi, bastığı yerden bir daha geçmez. Doğrusal (lineer) bir çizgi üzerinde yürür ve bu çizgi üzerinde hep ileriye doğru merhale kat eder.

İlk gençliğinin çalkantılı arayışlarında ve onu bulduğu tasavvufta da hep kendi kendini aşma cehdini taşıyan bu aynı ruhun cevherini görüyoruz. Bu buluşla birlikte bütün gençlik hatıralarını, bohem arkadaşlarını, hatta bazı şiirlerini reddeder. Reddetmediklerini de, yeni edindiği ölçülerin çerçevesinde düzeltir, değiştirir. Son yıllarının en

cesur ürünlerinden biri olan Bâbıâli, onun gençlik anılarını bir özlem ve vefa duygusuyla dile getirmiyor, fakat üzerinde yürüdüğü doğrusal çizgide yeni bir kilometre taşının yerini belirliyor. Burada, Stefan Zweig'in bir sözünü hatırlamanın yeridir. Dostoyevski ile ilgili incelemesinin bir yerinde şöyle söylüyordu "Sınırları aşmak, ölçüyü kaçırmak sıradan insan için bir tehlikedir; sanatkârın büyüklüğü ise buradan gelir." (*Üç Büyük Adam*, s. 51). Necip Fazıl, mürşidini tanıdıktan sonra ona olan teslimiyetinde de sınır tanımaz. Bazı sohbetlerinden ve eserlerinden aldığımız işaretlere göre o, "fenafişşeyh" (şeyhinde kaybolma) halini yaşıyordu. Ne var ki, artık burası öyle bir alandır ki, burada Zweig'in sözünü ettiği "sınırları aşmak ve ölçüyü kaçırmak" tanımı gereği düşünülemez. (Çünkü burada okyanus ufukları gibi, aşılan her ufkun arkasında yeni ufuklar görünür. O, kendi kendine verdiği "Kendini aş!" buyruğunu böyle bir sınırsızlıkta denemeye soyunmuştur. O, bir yandan bu sınırsızlığın ufuklarına doğru mesafeleri geride bırakırken, bir yandan da "nefsinin zebunluğu" ile çatışmaktadır. Yeminler ve tövbeler eder fakat her defasında yeminini bozmak zorunda kalır. Hali acaiptir. Acaba bozduğu her tövbeden sonra yeniden tövbe kapısına sığınırken duyduğu "zillet" vaktiyle kendisini "dev" sanmasının bir kefareti midir? Nefs terbiyesi için ona böyle bir yol mu uygun görülmüştür? Çünkü nefsinin her yenik düşüşünde o, mürşidine biraz daha sıkı bağlanmakta ve çareyi başka hiçbir yerde aramaksızın teslimiyetinin şiddetini biraz daha arttırmaktadır. Nefs mücadelesinde çektiği sıkıntıları gene en güzel kendisi anlatmaktadır. *O ve Ben*'in Toptaşı Zindanı ile ilgili sayfaları bu canhıraş mücadeleyi şöyle resmediyor: "... Saçlarım üç numara ile dibinden kesik, traşım on günlük, çocukların kedi ölüsünü sürüklemesi tarzında kendimi taş merdivenlerden koğuşa doğru çekerken, genç ve hoyrat gardiyanın: "İhtiyar! Nereye?" diye bağırmasına kızmıyorum. Bu hançer sese karşı o en küçük kırgınlık düşerse içime, hemen tövbeye yapışıyorum. Ben artık kimseye kızmak, hiçbir hakaretten kırılmak hakkına malik değilim. (...) Bana hakaret gözüyle bakan, dolar kaçakçısı, zengin ve küstah, aşağılık bir Rum'a sertçe bir laf ettim diye onun bile kalbini almak zorunda kalıyorum. İşin içinde nefsim olduğu için, şeriat ölçülerini bile lehimde imdada çağıramıyorum. Mukaddes ölçücülerin bâtınındaki sır böyle emrediyor. Ferhad'ın, sevgilisine kavuşmak için deldiği dağ, benim devirmek borcunda olduğum nefse göre bir kum tanesi..." (s. 244-245).

Bankada çalıştığı günlerin birinde bir kasabada rastladığı ve kaldığı otelin önündeki kaldırımda sabaha kadar kendi kendine:

— Beykoz'lu Ahmet, adam olamadın! Diye inleyen delinin sesi, bu defa kendi içinde tekrarlanmaya başlıyor:

— Kısakürek'li Ahmet (küçük adı budur) adam olamadın!

Necip Fazıl, kendi benliğinin ve hayatın anlamını bulmuştur, fakat o, bu anlamı yaşamakta güçlük çeker; tasavvuftaki deyimiyle söylersek sürekli bir "hatarât" halini yaşar. Hatarât, sözlük anlamıyla tehlikeler demek oluyor. Tasavvuftaysa, özellikle "havâtır-ı nefs" türünde, nefsin iğvasıyla yasaklara meyletmek ve onları işlemek... Bu hale düşen kimse, inkârdan çeşitli küfürlere kadar, vehimlere, ters fikirlere kapılır. Necip Fazıl her zaman ve daima bir mümin olmakla ve öyle kalmakla birlikte, onun mizacı bir bakıma da zıtlıklarının bileşkesidir. Hem gururludur, hem alçakgönüllü. Buhranını İmamı Gazali'ninkiyle karşılaştırırken bir yandan da, onun ayağının altındaki toz zerresinden daha hakir olduğunu söylemekten çekinmez ve açıklar: "Bir azabı daha derinden ve daha büyük hissetmiş olmak, öbür çekenden üstün bulunmak iddiasına yol açmaz."

Doğuştan getirdiği bazı ukdeleriyle yenilgiden yenilgiye uğrayarak savaşını sürdürür. Onu daha iyi anlayabilmek için bu ukdelerine daha yakından bakmak gerekiyor.

Babası, annesi, kızkardeşi.. Anılarının hiçbirinde babasından fazla söz etmez. Onun yerini âdeta büyükbabası almıştır. *O ve Ben*'de, babasıyla ilgili olarak şunları öğreniyoruz: çocukluğunda hayale sığmaz haşarılıklarından ötürü "Deli Fazıl" diye lâkâplandırılmış, kanı bir yanardağ gibi kaynayan garip bir insanmış. Bu coşkun hali yüzünden onu 16-17 yaşlarında evlendirmek zorunda kalmışlar. 33-34 yaşlarında ölen babası için Necip Fazıl, hayatı boyunca kendisine fazla bir alâka göstermediğini söylüyor (s. 57)

Annesi ise şu cümleyle özetleniyor: Uğultulu konakta en hatırlı hizmetçiden bir derece daha üstün, aslî kadronun en küçüğünden de bir derece aşağı ve herkesin gel-git emrine memur acı bir mazlumluk örneği... (s. 13).

Ve babasının, annesine muamelesi: Ona tahammül edemediği zamanlar "götürün" diyor; çocuk kadını (14-15 yaşlarında evlenmiştir), konağa yakın tuttukları bir evciğe taşıyorlar; sonra "getirin" diyor, bu çocuk kadını yaka paça konağa döndürüyorlar.. Babasına karşı duygularını hemen hemen hiç açmayan Necip Fazıl annesine karşı merhametli, şefkatli ve içlidir ("Anneciğim" şiirini hatırlayalım).

Hayatının ilk büyük vicdan azabını çekmesine yol açan kız kardeşi Selma.. Selma bir gün, çocuk Necip Fazıl'ın büyükbabasından kopar-

dığı kızıl bir çeyrek lirayı, hafifçe ısırılmış elmayla değiştirmek istiyor. Necip Fazıl, pırıltılı lira çeyreğini ona veriyor fakat elmayı da almak "gafletine düşüyor." Sonra sonra bu olay kendisine öylesine koyuyor ki, yatılı okuldayken, okulun Boğaziçi'ne bakan pencereleri önünde, Rıza Tevfik'in "Selma sen de unut yavrum" şiirini okuyarak, 6 yaşında ölen kız kardeşinin hatırasına gözyaşları döküyor.

Aşırı derecede duyarlı ve duygusaldır. Eserlerinin tümü bu duyarlığın ve duygusallığın elle tutulur belgeleridir. Malatya davasının günlüğü olan *Cinnet Mustatili*'nde onun bu yanını en keskin uçlarıyla görürüz. Cinnete ramak kalan acılar içinde kıvranır. Aklını kaybedecek hallere düşer. Onu bu hallere düşüren, aslında, çevresinin olağanüstü kötü şartları değildir. Bu şartlar herkese olağan görünürken, onu çekilmez kılan onun duyarlılığıdır. Hapishaneye girip de odalarının kapısı üstlerine kilitlenince Osman Yüksel'e soruyor:

— Bu ne iş Osman? Dışarıya çıkmak ihtiyacımız olunca ne yapacağız?

Osman Yüksel cevap veriyor:

— Kapıya vuracaksın. Bir, iki, on, yüz.. Gardiyanlar duyarsa gelip kapıyı açacaklar. İhtiyacını görüp yine içeriye gireceksin. Yine kilitleneceksin.

— Müthiş!

— Yok, canım, neresi müthiş?.. İşte böyle...

Başkalarına olağan görülen durumlar ona ancak "müthiş" kelimesiyle ifade edilebilecek bir korkunçlukta görünmekte ve dehşet sağmaktadır. Nitekim Osman Yüksel'in "Neresi müthiş" sözünü de gene kendi duyarlığının süzgecinden geçirerek söyle yorumluyor: "O kadar müthişti ki, katiyen vasıflandırmaya gelmezdi. Bu vaziyette dehşetin en küçük idraki, insani bir anda berhava edebilirdi. Dehşet, büyüklüğü yüzünden, halâvete dönüyordu. Ne müthiş. Ne bir şey, işte böyle..." (*Cinnet Mustatili*, s. 90).

Üstün zekâsı, bu duyarlılığı alabildiğine körüklemekte, duyarlılığı vehimlere ve korkulara dönüştürmektedir. Gece bekçilerinin, sokak satıcılarının sesleri onda derin, yırtıcı, kanatıcı duygular uyandırır. Bir gece bekçisinin:

— Yangın var! Azap kapısında, Güngörmezlerdeee! diye haykırışı bakınız onda neler uyandırıyor: "Azapkapısı.. Ne korkunç isim.. Altı köşeli gibi başlarına çarpılan kafalardan, kanlı saç yoluntuları yapışmış demir çapraz, içinden bir evcik geçecek kadar geniş ve yüksek

> kapı.. Güngörmezler. Damları birbirine yapışık eğri-büğrü evlerin sınırlandığı yılankavi sokaklar. Cin yatağı ahşap eve sokulan kundak. Kundakta buruş buruş bir çocuk yüzü. Çocuk katıla katıla ağlıyor. Şeytan alevlerin yaylanışına bak! Birden çöken dam ve bir ateş püskürtüsü, kıvılcım tipisi..." (*O ve Ben*, s- 23) Nihayet akşamüstleri satıcıların "Yoğurtçu!" veya "Akşam simidi!" diye ünlemeleri onu ağlamaklı yapacak kadar duyguları gergindir. O zaman, oturduğu odanın tavan köşesine doğru bir noktada can çekişen günün son ışıklarına bakıp sedire yüzükoyun uzanmak ve hıçkıra hıçkıra, katıla katıla ağlamak ister (s. 24).

Bu duyarlık; korku, vehim, sınırsız bir hayal gücü ve tutkularla kalmıştır. "Kaldırımlar I" şiirinde geçen : "içimde damla damla bir korku birikiyor/Sanıyorum her sokak başını kesmiş devler" beytindeki korku ve sokak başını kesen devler rastgele şiirsel bir imaj değildir. Bu imajlar, onun gerçek fizik korkularının şiir halinde dışa vurumlarıdır. Aslında onun sanat verimleri de otobiyografisinden pasajlar yansıtır. Nitekim O ve Ben'de, çocukluğunda sokağa çıktığı zaman geçirdiği korkulara da değinmektedir. Arada bir, bir romanın o hafta çıkan formasını satın almak üzere tek başına konaktan çıkıp birkaç yüz adım mesafedeki aktar dükkânına vardığı zaman, meçhul semtlerden gelen ve meçhul semtlere giden meçhul şahıslara karşı anlatılmaz bir korku duyar ve kendi kendine sorar: "Ben de büyüdüğüm zaman bunlar gibi korkmadan her tarafa gidip gelebilecek miyim? Hele bir memleketten bir memlekete nasıl gidip gelebileceğim?"

Bu korkunun içeriğini cinler, periler, büyücüler, keşişler, ölüler, hayaletler oluşturur. Bu unsurlar, onun kafasında vehimleşir ve vehimler de şiirsel imajlara dönüktür. Otel odalarında, atılan elbiseler, boğazlanmış bir adam imajı haline gelir. İşittiği çan sesleri ona, gölge gölge keşişlerin, adım adım ebedi karanlığın (ölümün) mahzenine inişlerini hayal ettirir. Karşı evin boş odalarında hayaletler görür. Odasında, derinlerden gelen nefesleriyle periler dolaşır.

Onda bu korkuların oluşmasını, çok küçük yaşlarda okuduğu romanlardaki hayallere bağlamak mümkündür. Nitekim o romanlardan kendisinde kalan izlenimler şunlardır : "Kırmızı kadife mantolu ve şapkalı yeşil tüylü şövalye. Baykuşlar ve kara kediler arasında sırıtan tek dişli büyücü kadın. Adadaki kuleden çuval içinde denize atılan ceset. Siyah kukuletalı kambur zangoç, beyazlar giyinmiş bâkire, silindir şapkalı ve çekme rugan potinli kont cenapları. Şato bahçesinin meşe ağacındaki kazıntılardan mana devşirmeye çalışan kasketli ve pipolu dedektif." Ve

bu izlenimlere karşı şu soruyu (ya da açıklamayı) getiriyor : “Altı yedi yaşındaki bir çocuk muhayyilesinde bu kitaplar ne yapar? Kundaktaki çocuğa yalancı dolma yedirilince ne yaparsa onu.” (s. 21)

Ondaki korkuların kaynağını, tamamıyla otobiyografik bir eser olduğu, *O ve Ben*’in ilk cümlelerinde belirtilen “Bir Yalnızlık Gecesinin Vehimleri” başlıklı kısa öyküsünden öğreniyoruz. Bu öykünün giriş niteliğindeki ilk bölümünde doğduğu konak tasvir edilir. Ayrıca, otobiyografisi olan *O ve Ben*’de hemen hemen aynıyla tekrarlanan bazı hayat parçaları ilk kez; ilk gençliğinin ilk öykülerinden biri olan bu öyküde dile getirilmiştir. Bu öyküde, konağın dış çerçevesi kısaca anlatıldıktan sonra yazar kendisine döner ve yirmi odalı koskoca bu eski konağın, üzerindeki etkilerini aktarır : “İşte bu konaktadır ki, beni bir akrebin kıskacı halindeki marazî bir hassasiyet dişledi. İlk merhale olarak korkuya girdim. / Kaç gece, ortasında, pirinç bir şamdanda bedbaht bir mum ağlayan odamdaki yatağımda, hedefsiz korkularla titreyip yandaki odada yatan anneme seslendiğimi bilirim. Bu ânlarda bana öyle gelirdi ki, gecenin bir hisar kadar kalın ve heybetli sessizliği içinde, konaktaki taşkın hayatın uğultusu, kapkaranlık bir ormanda duyulan çağlayan sedası gibi hâlâ işitilmektedir. Hâlâ esrarlı ellerin açıp kapadığı kapılar gıcırdamakta, merdivenlerden, sofalardan, cinlerin ayak sesleri gelmektedir. / Sokak bekçileri -ki şahıs ve biçimlerini çok merak ederdim- gecenin beklenmeyen bir saatinde sopalarını taşlara vurarak ‘Yangın var!..’ diye bağırdıkları zaman, yatağından zıplayıp bir daha uyumak imkânını bulamayan bir ben vardım. / İçimde tedailer birbirini kovalardı. Yangından kundak sokmak tabirine geçer ve ‘kundak sokmak’ tâbirinin tedaisiyle gözümün önüne alev alev yanan bir evin tavan arasında unutulmuş, kundaktaki bir çocuk gelirdi. O çocuğun yalnız çehresini görürdüm. El ayası kadar küçük ve ağlayan çehresini... İnik göz kapaklarının altında birer nohut tanesi gibi şişmiş gözlerini ve keskin çığlıklarını sert çizgilerle buruşturduğu kıpkırmızı yüzünü görürdüm. Bu çehre benim için korkunun remzi olurdu. / Herkes uyuduktan sonra odamdan dışarıya çıkmak, hele taşlığa inmek, benim için ‘imkânsız’ mefhumunun yegâne misaliydi. Yeryüzünde hiçbir ev tasavvur edemezdim ki, bizimki kadar korkunç olsun. Evin hemen her odasında, her köşesinde, korktuğum bir gölge, bir hayalet tahayyül ederdim. Korkularımın membaında kaynaşan birçok hatıra arasında hele iki ölüm vak’ası bütün renkleri, sesleri ve kokularıyla canlı kalmıştı. Kız kardeşimle büyükbabamın ölümü... Kız kardeşimin öldüğü gece, salondaki büyük sedirde nasıl üstüme kalın bir battaniye örttükleri, kalın örtünün altında dişlerim zangırdayarak titreyişim, hep

gözlümün önündedir. /... Büyükbabam teneşirde upuzun yatıyordu. Göz açıp kapayıncaya kadar baktığım ölüden bana çarpan şey, yalnız sakalları; sapsarı derisinin üstünde tane tane yapıştırılmış gibi duran seyrek ve beyaz sakalı oldu. Ölü bir tenden fışkıran, kurumuş otlar gibi ölü ve kıvırcık teller...”

Korkularının kaynağındaki bu iki ölüm olayının onu nasıl etkilediği onun bütün ürünlerinde açık seçik ve değişik yüzleriyle görülmektedir.

Onda kadın fikri ve “kadın kokusu”nu duyma melekesi de çok erken yaşlarda gelişmiştir. Mişel Zevako’lardan kaptığı etkiyle, büyükbabasının Sultanahmet taraflarındaki bir dostuna yaptığı gece ziyaretleri esnasında, uşaklarından biri elinde feneriyle yol gösterirken onun da çini sobanın uzun maşasını beline kılıç diye takarak büyükbabasının muhafızı bir şövalye edasıyla arkadan yürüdüğü düşünülürse; bu şövalye ruhunda kadın meselesinin bu kadar erken gelişmesine şaşılmaz sanırım. Daha on yaşlarındayken kadın meselesi onda içini kavuran bir his halindedir. O yaşlarda, Latinlerin odora di femina (kadın kokusu) dedikleri şey bütün mesamelerini doldurmuştur. Bu kokuyu şöyle tanımlıyor : “kadının dışarıdan süründüğü değil, içeriden gelen öz kokusu, mânâ kokusu, cinsiyet kokusu, mücerret kadınlık kokusu...” (*Bâbıâli*, s. 161).

İlk gençlik yıllarının hercai, gelgeç ilişkilerini bir yana koyarsak ilk gerçek aşkını, Bâbıâli’de “Nokta Nokta” diye adlandırılan ve bir Osmanlı paşasının kızı olan, o zamanlar 40 yaşlarına yakın ve başından iki evlilik geçmiş bu kadında yaşamıştır. Kendisi de o sıralar 30 yaşındadır ve o yaşa kadar “kadın davasında mahkûmluğu” (aşkı) tatmamıştır (s. 164). Necip Fazıl, bütün arzusuna ve taktiklerine rağmen, “usta” diye nitelendirdiği bu kadına ulaşamaz. Tam o sıralarda, Şirket-i Hayriye vapurlarının birinin salonunda rastladığı garip ve esrarengiz kişiden mürşidinin “adresini” de almış ve tam bir hengâme yaşamaktadır. “Odora di femina” öylesine bir alev almıştır ki, şiddetle muhtaç olduğu bu adrese gitmeyi haftalarca erteler, hatta unutur. Bütün arzusu, sabit fikri şimdi bu kadında odaklaşmıştır. Onu elde etmek için elindeki bütün imkânları kullanıp harcar, yeni fırsatlar kurar, fakat hepsi boşuna... Bu çabaları sırasında, bir lise çocuğu hamlığıyla onun karşısına başka kadınlar çıkarmayı deneyecek kadar küçülür. Fakat sökmez. Kendisinden memnun ve nefsinden razı olmadığı buluşmaların hıncını çıkarmak için ona mektuplar yağdırır. Ama dilekçe üzerine dilekçeyle iş takibine benzeyen edebî bir takdirden öteye bir başarı kaydedemez. Yazdığı mektuplar konusundaki düşüncesi de şudur : “İşi mektuba dö-

ken erkek zaten meydan muharebesini kaybetmiş demektir. Kendisi, tavrı, edası, fizik bütünlüğü dışında dâvayı postacı elinde fikre havale etmek, ne zaaf, ne zaaf!" (s. 180). Buna rağmen yine mektupla son bir taarruza geçmeyi dener ve şu mektubu yazar : "Artık siz benim için lüzumsuz bir şeysiniz. Size erişememenin inkisarı içinde asıl erişilmesi gerekenin kim olduğunu dehşetle görüyorum. Siz bana ne verseniz neticede verebilmek kudretinde olmadığınızın ihtarcısından başka bir şey olamazsınız. Siz bana istediğimi veremezsiniz. Siz bir hayal, bir gölge, bir benzeyiş, bir remzden ibaretsiniz. Siz, mutlak yokluğunuz içinde malikiyetin mahrumluğa dönen şekliyle karşıma mutlak varlığı, Allah'ı çıkardınız." (s. 181)

Bu veda mektubuyla, Nokta Nokta'yı, kendi ifadesine göre , "kabzasına kadar ciğerine girmiş bir bıçak gibi öz eliyle sökerek çöplüğe" atmıştır. Fizik planda sonuna kadar gitmeyi (vuslatı) başaramayan Necip Fazıl, bu kez aynı olayı soyut planda, düşünce anlamında sonuna kadar götürmeyi dener. "Odora di femina"yi "Allah arayışı"nın ve ondan mahrumluğun bir aracı olarak yorumlar. Kadını artık kendisine (Allahtan) mahrumluğunu anlatmaktan başka bir şey olarak görmediğini ileri sürer. Bu ayrılığın sonuyla, geçirdiği ilk "kriz entelektüel"in başlangıcı birbirine karışmıştır.

Yüceltmek, idealize etmek, trajedi haline getirmek onun kişiliğinin bir parçasıdır. En basit olaylara bile ruhunun bu hallerini yansıtır. Bu yüzden bir vakıayı olduğu gibi görmek ve öylece kabul etmek kendisine adeta menedilmiştir. En gerçekçi göründüğü zamanlarda bile, ele aldığı kişiye veya olaya trajik, olmazsa dramatik bir boyut getirir. Bunun mümkün olmadığı zamanlardaysa onu gülünçleştirmekten çekinmez. Komiği görme, yakalama ve yansıtma özelliği onun yazılarından çok, konuşmalarında ve sohbetlerinde ortaya çıkar. Zekâsı ile mizacı bu alanda el ele vermiştir. Ya trajik hale getirecektir, ya komik yahut da traji-komik... Uzlaşmacılığa hiçbir zaman razı değildir. Fikirlerini dobra dobra ve cepheden söyler. Bir şeylerin arkasına gizlenmek, muvazaalara başvurmak onun yapabileceği işlerden değildir. Dolambaçlı yollardan hedefe ulaşmak, muvazaaya başvurmak, bir şeyin olup olmayacağını önceden koklayıp ona göre karar vermek, bu mizacın küçümsediği ve reddettiği şeylerdir ve bu tür taktiklere "fare stratejisi" diyerek yanaşmaz. Bu özelliği dolayısıyla da "ya hep ya hiç" veya "ya ol ya öl" biçiminde ifade ettiği düsturlar, onun hayatı boyunca bütün fikirlerinde ve aksiyonunda hareket noktası olmuştur. İnsanları, fikri ve siyasi hareketleri de bu düsturu çerçevesinde değerlendirir ve onları da ya sonuna kadar kabul, ya sonuna kadar reddeder. Reddedileceği-

ni hissettiği anda da kendisi daha çabuk davranıp reddetmekte acele gösterir. İlk aşkını reddettiğini belirten mektubunda da, onun, bu "ya hep ya hiç" düsturunun bir yansıması görülmektedir. Reddettiği bu kadınla bir daha hiç görüşmemiştir. Onun, kumara olan tutkusunu da belki bir ölçüde bu "ya hep ya hiç" düsturunun bir mizaç haline gelmesiyle açıklamamız mümkündür. Çünkü kumarda uzlaşma yoktur, ya kazanırsın, ya kaybedersin...

Evet, kumar... Onun bu tutkusuna değinmeden kişiliği hakkında yazılacak her yazı eksik kalacaktır. Onun, çocukluğunda veya çocukluktan gençliğe doğru geçtiği dönemlerde kumar oynamadığı bilinmektedir. Bu "istidadı" onda, Paris'te, felsefe okumak üzere gittiği Paris'te birdenbire ortaya çıkar ve hayatı boyunca bir daha yakasını bırakmaz.

"İstidat" dedik. Bu kelimeyi açıklamamız gerekiyor. Kelime, sözlük anlamıyla akıllılık, anlayışlılık anlamlarının yanı sıra; bir şeyin kazanılmasına, bir şeyin kabulüne tabii meyli (doğal, kendiliğinden eğilim) de kapsamaktadır. Bizim kullandığımız, bu ikinci anlamı... Necip Fazıl'da şairlik nasıl doğuştan getirdiği bir istidat ise, kumar da öyle.. Nitekim onun şairliğinin ve kumarbazlığının başlangıcı arasında şaşılacak bir benzeyiş görülmektedir. *Çile*'nin "Şairlerim ve Şairliğim" başlıklı ünlü önsözünde şairliğe nasıl başladığını şöyle anlatıyor: "Şairliğim on iki yaşımda başladı. Bahanesi tuhaftır: Annem hastanedeydi. Ziyaretine gitmiştim. Beyaz yatak örtüsünde, siyah kaplı, küçük ve eski bir defter... Bitişikte yatan veremli genç kızın şiirleri varmış defterde... Haberi veren annem, bir ân gözlerimin içini tarayıp:

— Senin, dedi, şair olmanı ne kadar isterdim!

Annemin dileği bana, içimde besleyip de on iki yaşıma kadar farkında olmadığım bir şey gibi göründü. Varlık hikmetimin ta kendisi... Gözlerim, hastane odasının penceresinde, savrulan kar ve uluyan rüzgâra karşı, içimden kararımı verdim:

— Şair olacağım!

Ve oldum.

Bu kadar basit. Kendi deyişiyle "bu küçük ve âdi bahane" onun şair olmasına yetmiştir. Bu istidadının dışa vurması için herhangi bir bahane yeterliydi. Çünkü şairlik onun içinde zaten "meknuz" bulunuyordu. Onun kumara başlaması da böylesine basit bir bahaneden kaynaklanmaktadır. Paris'te, bir lokantada bir Türk'ten pokerin ilkin nazariyesini öğrenir ve hemen oynamaya başlar. Bu da tabiî bir istidat... Öylesine ki, kumar oynayan kimse ile kumarbazı, bu "istida" noktasında

kesinlikle birbirinden ayırmak zorundayız. Her kumar oynayan kimse doğuştan kumarbaz değildir. Bir insan, hayatı boyunca kumar oynayabilir de, bu anlayış çerçevesinde gene de kumarbaz olmayabilir. Çünkü bu iş, bir tutku sorunu olmaktan çok, bir istidat, bir tabiat, bir yaradılış sorunudur. İstidat sonradan onu tutkuya dönüştürebilir. Fakat dikkatimizi yönelteceğimiz husus, onun tutku halinde veya sürekli biçimde oynanıp oynanmadığı değildir. Gelgeç heveslerle kumar oynayan biri, bu işi sürekli biçimde ifa ediyor olsa, ona "teknik anlamda" kumarbaz dememiz mümkündür, fakat hakiki anlamında o kişi bizce gene de kumarbaz değildir. Bu, bir mizaç, bir istidat konusudur. Kumar, uzlaşma kabul etmez bir oyunun adıdır. Kazanmanın veya kaybetmenin ortalaması veya paylaşılması söz konusu değildir. Aslında gerçek kumarbazda, kazanacağı veya kaybedeceği şeyin konusu ve değeri de önemli değildir. Eğer kazanılan şeyin onun gözünde bir değeri olsaydı, herhangi bir oyunda kazandığı yüklü bir para ile yetinmeyi tercih eder ve bir daha kumar oynamaya yanaşmazdı. Fakat gerçek kumarbaz böyle yapmaz. O, kazanma veya kaybetme anlarında verdiği kararın neşvesine ve heyecanına bağlıdır. O ânlarda yaşadığı heyecanın hazzını tekrarlamak ister.

Kuşkusuz ki, kumarbazın kumar oynamasında süreklilik esastır. Gerçek kumarbazın oyunu hayatının şu veya bu döneminde, şu veya bu sebeple kesintiye uğrasa bile, onun kumara istidatlı mizacı onu büsbütün terk etmez. O, zar veya kâğıt bulamadığı zaman kumar oynamaktan vazgeçmeyeceği gibi, karşısında kendisiyle kumar oynayacak birini bulamadığı zaman da oynamaktan vazgeçmez. Böyle istisnai durumlarda kumar oynama tutkusunu başka araçlarla (gerekirse hayatının seyrini değiştirebilecek kararlarla) gerçekleştirir.

Necip Fazıl kumarı bu anlamda, gerçek anlamında oynamıştır. Bu sözümüzü, hiçbir dar kafalının istismarına meydan vermeyecek bir açıklıkta söylüyoruz. Kumar bir kusursa, ona peki diyelim; bir günahsa ona da evet diyelim, hem de büyük günahlardan.. Fakat biz şu anda onun kusur veya günah olmayanıyla ilgilenmiyoruz, bir mizacın anlaşılmasında bu motifin aydınlatıcı işlevinden yararlanma çabasını gösteriyoruz. Necip Fazıl'ın bu yanını görmezlikten gelmek, örtbas etmeye çalışmak, onun mizacının en ilgi çekici ve açıklayıcı yanını karanlığa gömmek olur ve bu bir saygı değil saygısızlıktır. Kumar konusunda getirilecek aydınlıklar, onun mizacını ve fikir diyalektiğini anlamamıza da yardımcı olacak bir maymuncuk görevini yerine getirecektir. Necip Fazıl bu kusurunu (veya zaafını) gizlemek hususunda da hiçbir "fare stratejisinin" arkasına gizlenmeye tenezzül etmemiştir. *O ve Ben*'de bu konuda şunları yazıyor:

“Kumar: İşte felâketim!.. Kendimden kaçmak ve içimdeki sabit fikirleri uyutmak için bende ilaç haline gelen gebertici zehir... Beni çürüten, şahsiyetimi lif lif yolan, dış hayata ve cücelere karşı müdafaalarımı tek tek düşüren bu zehir, şeytanın içime girmek için ruh kalemde açtığı en korkunç gedikti. Paris'ten getirdiğim ve ilk gençlik, gençlik, olgunluk, hatta ihtiyarlık çağına kadar kendimi su ve ekmek ihtiyacından fazla kaptırdığım, arada bir büyük davranışlar ve dövünmelerle arka çevirip tekrar ağına tutulduğum bu zehir (Aşil)in topuğundaki zayıf nokta hayaline taş çıkartacak çapta, üstüne şeytanın eli değer değmez teslim oluverdiğim bir ukde yaşıyordu ruhumda...” (s. 72)

İhtiyarlık yaşlarına kadar, tövbe üstüne tövbe etmesine rağmen hiçbir zaman vazgeçemediği bu tutkusuyla, o gerçek bir kumarbazdır. Fakat bu tutkuya, inançlarına ters düşen ve şahsiyetini lif lif yolan bu tutkuya niçin benliğini böylesine kaptırıp koyvermişti? Bunun niçin'i yoktur. Dışardan gösterilebilecek her sebep yetersiz, eksik veya yanlış kalacaktır. Bunun niçin'ini doğrudan doğruya kumarbazın kişiliğinde aramalıyız.

Freud, Dostoyevski üzerine yaptığı bir incelemede dolaylı olarak S. Zweig'in bir kumarbazı konu edinen öyküsüne (Bir Kadının Yirmi Dört Saati) de değinir ve bu öykünün kahramanı hakkında şu açıklamaları getirir : “... Mastürbasyon ‘düşkünlüğü'nün yerine kumar tutkusunun konulmuş olduğunu ve ellerin heyecan dolu hareketliliğinin (öyküde, kahramanın elleri hep böyle anlatılmaktadır-R.Ö.) bu kaynağı ele verdiğini görüyoruz. Gerçekten de kumar oynama tutkusu mastürbasyon eğiliminin eşdeğeridir. Nitekim çocuk bakımından cinsel organların ellenmesi ‘oynamak' kelimesiyle anlatılır. Bu eğilimin önüne geçilmezliği, ardından verilen kesin sözler (bu sözler hiçbir zaman yerine getirilemez), sersemletici zevkler ve kendini harcadığını söyleyip duran kabahatlilik duygusu (canına kıymak, -bu öykünün kahramanı kendini öldürür- R. Ö.) gibi bütün öğeler, sözü geçen hikâyede yerine koyma (substitution: ikame) süreci içinde değişmeden kalmışlardır.” (*Psikanaliz Açısından Edebiyat*, s. 28)

Freud'un bu açıklaması ne kadar inandırıcıdır, geçerliğini ne kadar korumaktadır ve Necip Fazıl'a ne ölçüde uyarlanabilir, bilemiyoruz. Ancak bu metinde geçen “ellemek”, “oynamak” fiilleriyle “kumar oynamak” fiili arasında kurulan ve bunları eşdeğerde fiiller sayan görüşe kolay kolay katılınamayacağını işaret etmek yerinde olur. Türkçede “kumar oynamak” fiilinde geçen “oynamak” kelimesi her dilde aynı değildir. Nitekim İngilizcede bu fiil tek kelimeyle ifade edilmekte ve

"to gamble" denilmektedir. Freud'un iddiası doğru olsaydı bu fiilin İngilizcede de "to play gamble" şeklinde ifade edilmesi gerekirdi. Böylece kelimelerin benzeşmesinden hareket eden Freud'un görüşü, evrensel olma değeri yönünden bir hayli şüphe götürmektedir. "Kumar oynamak" fiilinin öteki dillerde ifade ediliş biçimi de araştırılarak bu görüşün tutarlılığı irdelenebilir.

Freud, yukarda alıntıladığımız pasajdan sonra tekrar Dostoyevski'ye dönmekte ve onun kumar tutkusu hakkında şu yorumlarda bulunmaktadır : "Kumar alışkanlığı, bu alışkanlığı bırakmak için harcanan başarısız çabalar ve sağladığı kendine ceza verme olanakları ile birlikte, mastürbasyon eğiliminin bir tekrarıysa, bu alışkanlığın Dostoyevski'nin hayatımda çok önemli bir yer kaplamasına şaşmamak gerekir. Çünkü hiçbir aşırı nevroz yoktur ki, ilk çocukluk ve ergenlik çağlarının auto-erotic doygunluğunun etkisini dile getirmemiş olsun. Öte yandan bu doygunluğu ortadan kaldırmak çabası ile babadan korku arasındaki bağlantı açıkça bilinmektedir." (a.e., s. 29).

Dostoyevski'nin kumardan vazgeçme çabalarıyla Necip Fazıl'ın aynı konudaki çabaları arasında görülen benzeyişlerden bir takım kesin çıkarımlar elde edilebilir mi? Her olayın kendi bütünlüğü içindeki biricikliğini unutmadan söz konusu analojilerden sonuçlara ulaşmayı bu konunun uzmanı tabiplere bırakalım biz... Şurası var ki, daha on yaşındayken "kadın kokusu"nun bütün mesanelerini doldurduğunu söylemesi (*O ve Ben*, s. 28) bu bakımdan bize oldukça manidar gelmektedir.

Annesine karşı duyduğu içli yakınlık ile babasına karşı ilgisizliği de gene Freud'un icatlarından olan Oidupus kompleksinin bir görüntüsü diye alınabilir mi? Freud, az önce değindiğimiz Stefan Zweig'in öyküsündeki kadın kahramanın, delikanlı tarafından bir fahişe diye görülmesi noktasında şunları söylüyor : "Hikâyedeki delikanlının, kadını bir fahişe gibi görmesi de yine aynı kuruntu ile ilintilidir. Ulaşılması kabil olmayan kadın böylece kolayca elde edilebilen bir kadın haline sokulmuştur." (s. 28). Necip Fazıl'ın "Matmazel Fofo" adlı hikâyesinde de, iç anlam yönünden Zweig'in öyküsünü hatırlatan paralellikler bulmak mümkündür. Hasta kumarbaz, her gece gittiği batakhanede Matmazel Fofo adındaki kadına rastlar. "En aşağı 60 yaşında bir acuze. Kırışmadan lapalaşmış, çürümüş bir surat. Tavuk gözleri gibi ufacık gözler. (...) (Hasta kumarbaz) masaya ilişir ilişmez kadının en ehemmiyetli uzuvlarını gördü. Elleri! Ah bu eller, yeşil çuhanın üstünde, yumruklarını sıkmış bekleyen bu eller! Hasta kumarbaz, doğduğu memleketi unutabilir de onları unutmaz. Dört köşe, yamru yumru, parmaklarının tır-

nağı iki santimetrelik bir mübalağayla kesilmiş bir çift el…" Matmazel Fofo, kumarda kazanır ve batakhaneden çıkıp gider. Kumarda kaybetmiş olan hasta kumarbaz da onun arkasından çıkar ve kadını izlemeye başlar. Nihayet evinin yakınlarında "matmazel"e yetişir ve ona bu gece kendisini yanına almasını teklif eder. Bundan sonrasını hikâyeden aynen izleyelim:

— Ah Panayamu! Siz deli misiniz?

Hasta kumarbaz, büyük bir mücevherci dükkânının en kıymetli taşını isteyen bir dilenci ümitsizliğiyle ağzını açtı:

— Matmazel Fofo! Sakın beni reddetmeyin, bana olamaz demeyin! Yalvarıyorum size, beni bu gece yanınıza alın!

Acuze, önünde barsakları deşilmiş bir adama bakar gibi dehşetle erkeği süzüyor. Hasta kumarbazın beyninde, bir türlü lisana gelemeyen bir kelime fırtınası:

— Aptal karı! Sen yüz yaşındaki kaldırım faresinden daha iğrençsin! Bunun içindir ki, seni istiyor ve bütün gençliğimle paramı veriyorum! Beni bu gece koynuna al! Aptal karı, bu niçin diye sorma, anlatamam! Beni bu gece koynuna al! Dudaklarımda çürük nefesini, nabızlarımda içi küf dolu damarlarını, ellerimde tırnaksız parmaklarını duymak ihtiyacındayım! Aptal karı, beni bu gece koynuna al!

Ve sanki kadının, içinden geçenleri dinlediğini zannetmiş gibi sukûtu dağıttı:

— Matmazel Fofo! Haydi aç kapıyı da girelim!

— Hayır efendim, hayır efendim!

Matmazel Fofo, muammayı halletmişçesine zıpladı. Çantasından bir hamlede çıkardığı anahtarıyla kapıyı açtı.

— Hayır, efendim, hayır efendim!

Kapı hızla kapanıyor. Rüzgârı hasta kumarbazın yüzünde:

— Hayır, efendim, hayır efendim!

Sokak kapısı gümbür gümbür kapandı. Matmazel Fofo'nun içeriden gelen sesi:

— Hayır, efendim, hayır efendim!

Hasta kumarbaz, sokağın ortasında dimdik… Birden, bütün kapılarını açmış, şu anda kendisini bekleyen genç ve güzel kadını gördü. Siyah

ipekten bir zemin üzerinde bembeyaz bir vücut... Nefretle irkildi. Kımıldadı. Yavaş yavaş yürüyor.

Hasta kumarbaz, üzerinde derinleştirecek hiç bir şey düşünmeden ilerledi ve cebinde kalan 50 lirayı, ertesi gün kumar sermayesi yapmak üzere köşeyi döndü.

Hasta kumarbaza, adım başında rast geldiği çöp tenekeleri. Uyuz kediler, aç köpekler ve zifiri karanlık şöyle diyor:

— Hayır, efendim, hayır efendim!"

Hikâye burada bitiyor. Psikanaliz açıdan bakıldığında, bu öyküdeki acuze Matmazel Fofo'yu, Zweig'in öyküsündeki delikanlının gözüyle fahişe olarak farz edilen orta yaşlı kadınla aynı fonksiyon içinde düşünebiliriz. Ulaşılması kabil olmayan kadın (anne), böylece kolayca elde edilebilen bir kadın haline sokulmuştur. Hasta kumarbaz böylece ona teklifini açıkça sunmak cesaretini gösterebilmektedir. Fakat bunun niçin'ini hasta kumarbazın kendisi de açıklayamamaktadır : "Aptal karı, bu niçin diye sorma, anlatamam!" Kadın tarafından boyuna tekrarlanan veya delikanlının kafasında boyuna tekrarlandığı sanısını veren "Hayır efendim!" nakaratı, bu reddiyenin ve ulaşılmazlığın şiddetini pekiştirmektedir. Kumarbaz, çevresindeki her şeyden nakarat halindeki bu reddiyeyi işiterek, yeniden kumar oynamaya, bir türlü vazgeçemediği bu tutkusuna dönmeye hazırlanmaktadır.

Sanatçı ile eseri arasında tam bir özdeşlik (ayniyet) kurmanın doğru olmadığını, olamayacağını biliyoruz. Necip Fazıl ile bu öyküsü arasında da bir özdeşlik kurma niyetinde değiliz. Fakat şu iki hususu söylemeden geçmek de mümkün değildir: Bunlardan birincisi, Necip Fazıl, öyküsünde anlattığı ukdelere yabancı bir kişilik taşımamaktadır; ikincisi de, onun hemen hemen bütün sanat verimlerinin otobiyografik bir nitelik taşıması özelliğidir. "Hasta Kumarbaz" serisinden hikayelerin bu özelliğini Bâbıâli'de kendisi de söylemektedir (bkz., s. 68). Burada, yukarda başka bir vesile ile değindiğimiz "Kanaryanın Ölümü" başlıklı öyküye atıfta bulunulmaktadır.

Necip Fazıl'ın kişiliğinin, özellikle cinsellik ve kumar arasındaki ilişkilerinin belirlenmesinde daha fazla derinleşebilmek konusunda kendimi fazla yetkili göremiyorum. Bir takım analojilerden yararlanarak bu kadarını aktarmakla yetiniyorum. Fakat kumar iptilâsının başka veçheleri üzerinde biraz daha durmak yararlı olacaktır.

Stefan Zweig, Dostoyevski'nin bu iptilasını açıklarken şu yaklaşımı getirmektedir : "Uzlaşma, yavaş yavaş, derece derece yükselme onun

ateşli sabırsızlığının katlanamayacağı bir şeydi. Tasarruf ederek, tedbirli davranarak, hesabını kitabını bilerek Almanya'da sucuk, salam gibi şeyler satan bir dükkân açıp para kazanmak istememiştir hiçbir zaman. Onu çeken şey, kumardır, 'ya hep ya hiç'tir." (*Üç Büyük Adam*, s. 50). (Kumar konusunda, benim yukarda söylediklerimle Zweig'in belirlemesi arasındaki çakışmadan duyduğum memnuniyeti de hemen belirtmeliyim.)

Evet, tedbirli davranmak, hesabını kitabını bilmek, bir dükkân açarak para kazanmak gibi şeyler, Dostoyevski gibi, Necip Fazıl'a da terstir. Doğrusal bir çizgi üzerinde, kat ettiği her adımda arkasındaki bütün gemileri yakarak ilerleyen Necip Fazıl'ın mizacı, daima 'ya hep ya hiç'ten yana olmuştur. "Bütün bir mevsim, Paris'te gündüz ışığını görmedim. Paris'te gündüz nasıldır, haberim olmadı. Gün doğarken yatıyor, gecenin başlangıcında da hafakanlarla yatağımdan fırlayıp kulübe koşuyordum." diyor (*Bâbıâli*, s. 28). Kendisini kumara böylesine kaptırmıştır. Nasihatlar, akıl vermeler vız gelir ona. Yukarda, bir başka vesile ile değindiğimiz kamara biletini güverteyle değiştirmeye karar verdiği sıralarda, şeytanın, kulağına kadar eğilip şöyle fısıldadığını işitir gibi olur:

— İnsan bu hale gelince mutlaka kumarda kazanır. Senin şu andaki şartlarına göre şansın büyük! Ne yap yap. Bir çare ara! Şans böyle anları gözler!

Ürperir. Fakat sonunda şeytanın, belki daha doğrusu nefsinin iğvasına karşı koyamayarak değiştirdiği biletten elde ettiği birkaç yüz frankla Marsilya'yı hoplatmak umuduyla Paris'te üye olduğu klübün kartıyla içeriye dalar. Yolunur ve 10 parasız dışarıya çıkar. Ertesi gün otelde kalacak parası bile yoktur cebinde. Bu haldeyken Dostoyevski'yi geçirir aklından: O da kumar hastası, diye düşünür, Berlin'de saatini satıp kumara giden, öz nefsine hakaret ihtiyacındaki bu mujik ruhlu romancının cesareti bütün Avrupa burjuvalarını hayret ve dehşete düşürmüş ve dehasına, ukdeli seciyesine dair kasideler söyletmişti.

— Hey gidi, hey, der kendi kendine, eğer benim yaptıklarımı, nefsime ettiklerimi bilselerdi o ahmak burjuvaların çeneleri dizlerine düşerdi. (*Bâbıâli*, s. 33-34).

Kumar oynamak onda kesinlikle para kazanmak hissinden kaynaklanmıyordu. Böyle olsaydı, başkaları gibi o da bunun yolunu bulmakta güçlük çekmezdi. Kumar düşkünlüğünün sebebini açıklamakta kendisi de acizdir. Bir gün tarihçi Emin Âli bunun sebebini anlamak için onu

sorguya çeker, iyice sıkıştırır. Emin Âli', "başkalarının para kazanmak için, en kıymetli şey bildikleri parayı, başka bir rizikoya kabiliyetleri olmadığından riske etmenin heyecanını tatmak için vakit öldürmek, bunalımlarını gidermek için oynadıklarını" söyler. Fakat o niçin oynamaktadır? Necip Fazıl, "bunalım" kelimesi üzerinde bir parça durur, fakat ne kendisine, ne başkalarına doyurucu bir açıklama getirebilir. Bu zorlama açıklamalardan sonra da kendisini muhasebeye çeker : "Yalan söylüyorsun; sen bir yalancısın! Sefil alışkanlığına bir özür tedarik etmek için el âleme ruh inceliklerine dair masallar uyduruyorsun. Asıl yalanı da, sırrını güya kendine saklayarak nefsine söylüyorsun! Sabit fikirlerden kurtulmak için kumar oynuyorsun, Öyle mi? Mutlak olanı arayan, aradıkça kaybeden, kaybettikçe bütün dayanaklarını yitiren, yitirdikçe cımbız cımbız lifleri sökülen beynini susturmak için, öyle mi? Sen meçhulü kurcalamak şehveti yüzünden kumara yakalandın. Sabit fikirlere gelince onların ateşine bir an için bir keçe atmışsın, ne çıkar.. Kumar bitip keçe de tutuşunca, düşün halin ne olur? Emsalsiz bir sıhhat ve hastalık arası insanlara kurum satma! Kendi kendini aşmaya bak!" (a.e., s. 50-51)

Bir gün, esrar alışkanlığında olan Abidin Dino ile esrar ve kumar üzerinde konuşurlar. Necip Fazıl, esrar üzerine fikirlerini açıklar. Abidin Dino, onu dinledikten sonra:

— Güzel tirad, der, ya senin kumarın nedir? Onu nasıl izah edersin?

— Demek iş yine izaha geldi, der Necip Fazıl. Benim kumarım, senin esrarla davet ettiğin cinnetten kaçmak için... Tam tersi... Ben cinnetten kaçıyorum, sen cinnete gidiyorsun... (*Bâbıâli*, b, 119)

Kumar, kafasında sabit bir fikirdir. Onun üzerinde düşünür, kafa patlatır, umutsuz açıklamalara girişir fakat bu bilmeceye doyurucu bir cevap bulamaz. Bütün bu açıklama çabalarında, kendisine anlayış göstermeyeceğini bildiği çevresine karşı, kumarı anlamlandırmaya çalışarak kendini savunabilecek bir cephe kurma niyeti de söz konusu olabilir. "Yemin" başlıklı öyküsünde kumarı anlamak veya anlamlandırmak için, kafasını iyice zorladığı görülmektedir. Hemen belirtmeli ki, onun, yaptığı işin mahiyetini böylesine iştiyakla, hırsla, çıldırırcasına anlamaya çalışması, kafasının ve mizacının bir başka özelliğini ele verir: her ne olursa olsun, ayak bastığı yerin farkında ve bilincinde olmak ister! Adı geçen öyküsündeki mülahazaları bu bakımdan da anlamlıdır. Hasta kumarbaz, halasının kızının tabutu başında düşünüyor: "Kumarbaz Allaha inanır diye bir kaide konamaz. Yahut Allaha inanmak için kumarbaz olmak lazımdır diye düşünmek, yanlışların en büyüğü. Allaha

gönül ve kafa inandırır, yapılan iş değil. Fakat bir işin gerektirdiği seciye ile mümin karakter arasında bir münasebet ararsanız, göreceksiniz ki, kumarın Allaha inandırma talihi, mesela tornacı ustalığından daha fazladır./… Kumarbaz Allah'ı duymak hususunda doğramacıya veya banka memuruna nazaran biraz daha fazla şans sahibidir. Zira kumarbaz meçhule güvenir, meçhule tohum serper ve ondan mahsul ister; akıl, mantık, hesap, bilgi üstünde bir meleke arar, ancak bu melekenin görebileceği bir âlem bulunduğuna inanır ve bütün bunları bilmeden yapar. (…) Demek ki, Allah'ın tecelli estetiğiyle kumardaki âlet dehası arasında bir yakınlık var. Ama yol batıl…/Kumarbaz, her işte olduğu gibi, gayenin Allah olduğunu bilmeksizin, ona en yakın meçhuller iklimini sakar bir köşesinden kurcalayan ve kolunu kaptıran zavallı tuzak hayvanıdır./… bu bâtıl itikatlar, insanı salim inanışlardan alıkoyunca, şaşkın bir iman hazırlığı değil de nedir? Öyle bir hazırlık ki, sonunda bulmak değil, kaybetmek var. Belki de onun için Allah kumarı yasak etti ve kumarbazı sevmedi./… Kumarın, kendisini Allahtan ve nimetlerinden alıkoyduğunu o kadar derinden duymuştur ki…"

Bütün bu mülahazalara rağmen, kumar oynamayı sürdürür. Fakat oynamamak için elinden gelen bütün tedbirleri de alır. Bu tedbirler arasında, kendisini kumar oynamaktan menedici fizik tedbirler de vardır. Bir gün, yanında çalışan gençlerden birine, şayet kendisini falan kulüpte kumar oynarken görürse bütün itirazlarına, karşı koymalarına rağmen, yaka paça da olsa, oradan sürükleyerek çıkartmasını tembih eder. Genç talimatı yerine getirir. Onu, kumar masasından zorla sürükleyip çıkartmak ister. Necip Fazıl'ın yakasına sarılır. Fakat gene onun emri üzerine bu toy delikanlıyı salon yetkilileri yaka paça dışarı atarlar.

Kumar oynamamak konusundaki kararları ve niyeti öylesine güçlüdür. Fakat oynamak tutkusu daha baskındır. İradesinin bu noktadaki iflasını, her zaman hüsranla, inkisarla, umutsuzlukla görür. Kumar oynamanın bireysel psikolojisini irdelemeye çalışan Necip Fazıl, onun toplumsal bir kötülük olduğunu da herkesten daha iyi bilmektedir. Tasavvur ettiği toplumsal düzende, "kumar mefhumunun ifade ettiği umumi fiil, bütün şubeleri ve şekilleriyle yasak"lanır. Hatta: "kumar fiilinin mükerrer suçlusu, vatandaşlık haklarından düşürülür, hudut dışına çıkarılır ve memleket içindeki bütün hak ve mülkiyetlerinden mahrum edilir" (*İdeolocya Örgüsü*, s. 289). Böyleyken, bu kadar şiddetli cezalara müstahak gördüğü bu fiilden kendisini çıkartabilecek gücü ve iradeyi göstermekten yoksundur. Burada, Ferri'nin, Richet'den aktardığı şu satırlar anlam kazanıyor: "Acaba dini bir fikir veya itikadın herhangi bir suçun işlenmesine mani olduğu ne zamandan beri görül-

müştür? Mesela ayyaş, şarabın muzır olduğunu istediği kadar bilsin, bir şarap şişesini gördü mü, onu hemen içivermekten geri durmaz. İnsanları sevk ve idare eden, mücerret fikirler değil, ihtiraslardır" Bu yargı, şu cümleyle tamamlanıyor: "Fikirlerin, realite ve hakikat âleminde geçip gerçekleşmek hususundaki kudretsizliklerine şahit olmak, hayli garip ve zavallı insan idrakimiz için de oldukça yüz kızartıcı bir haldir." (*Sanat ve Edebiyatta Caniler*, s. 193)

O, bu halleri tekrar tekrar yaşamıştır. Yeminler etmiş, yeminini her bozuşunda da onun kefaretini ödemiştir. "Yemin" öyküsünde, öykü kahramanının boyuna bozduğu bu yeminler yüzünden "yemin hadisesini de Yüksek Kaldırım orospusuna çevirdiği" anlatılıyor. Öykü kahramanı, nihayet kendine bu yolu tıkamak için de şu yemini eder : "Allah'ım, artık bir daha kumar oynamayacağıma son defa olarak yemin ediyorum. Hem bu defa, bir daha kefaret vermeyeceğime de yemin ediyorum. Bütün ricat yollarımı kendi kendime kesiyorum. Hiç bir kurtuluş yolu istemiyorum." Fakat bu yemin de bozulur ve kefareti verilirken tesellisi de bulunur : "Kefaret hakkımdan ben kendi kendimi mahrum edebilir miyim? O hakkı Allah vermiş."

Bir öykünün kahramanına mal edilen bu hallerin bizzat onun başından geçmediğine inanmamamız için elimizde ne gibi inandırıcı deliller olabilir?

Tekrar hatırlatalım ki, biz burada Necip Fazıl'ın insan olarak kişiliği üzerinde duruyoruz, sanatçı olarak kişiliği üzerinde değil... Ama unutulmasın ki o aynı zamanda sanatçıdır da... Jung, "Psikoloji ve Edebiyat" başlıklı incelemesinde "yaratıcı insan" hakkında "şu açıklamaları getiriyor: "Her yaratıcı insan, çelişken yatkınlıklarının bir sentezi ya da bir ikiliğidir. Bir yandan, kişisel hayatı olan bir insan bireyidir, öte yandan kişi dışı (gayrı şahsi), yaratıcı bir süreçtir. İnsan bireyi olarak sağlam ya da hasta olabileceğine göre, kişiliğini belirleyen şeyleri bulmak için psişik yapısına bakmamız gerekir. Ama onu sanat gücü açısından anlamak istersek, mutlaka yaratıcı işlerine bakmamız gerekir. (...) Bunlar göz önünde tutulunca, çözümleyici bir metod kullanan psikoloğun gözünde sanatçının niçin ilgi çekici bir konu olduğu açıkça görülür. Sanatçının hayatının çatışmalarla dolu olmaması kabil değildir. Çünkü onun yüreğinde iki güç savaşıp durmaktadır. Bu güçlerin birincisi, sıradan insanın, hayata, güvence, doygunluğa, mutluluğa karşı duyduğu özlem, ötekisi her çeşit kişisel isteği bir yana atacak dereceye varan kaba bir yaratma tutkusudur. Sanatçıların hayatının genel olarak kırık dökük (trajik dememek için bu kelimeyi kullanıyorum)

geçmesi, sinsi bir biçimde cezaya çarptırılmalarından ötürü değil, insani ve kişisel bakımdan yoksul bir hayat sürmelerinden ötürüdür. (...) Böylece, yaratıcı güç, insan içtepilerini o ölçüde kurutur ki, hayat kıvılcımını sürdürmek ve kendini kurtarabilmek için kişisel ego'nun her çeşit kötü nitelikleri, yani kabalık, bencillik, kendini beğenmişlik (auto-erotism denilen şey) gibi nitelikleri edinmesi gerekir. Sanatçının auto-erotism'i, küçük yaşlarda, kendilerini sevmeyen kimselerin yıkıcı etkilerinden korunmak zorunda kalan gayrimeşru ya da ihmal edilmiş çocukların auto-erotism'ine benzer. Bu çeşit çocuklar yukarda sözü geçen amacı gerçekleştirmek için, kötü alışkanlıklar edinir ve daha sonraları, hayatları boyunca çocuksu ve zavallı kalarak ya da ahlak ve hukuk yasalarını çiğneyerek kaskatı bir egosantirizme kapılırlar. Sanatçıyı açıklayan şeyin, sanatı değil de kişisel hayatının yetersizlikleri ve çatışmaları olduğunu nasıl ileri sürebiliriz? Bütün bunlar, onun, bir sanatçı olmasından doğan esef edilecek sonuçlardır." Jung, yaratıcı insan hakkındaki bu mülahazalarını şu cümlelerle bağlıyor: "O bir sanatçıdır, yani doğduğundan beri, sıradan insanın yapacağından çok daha büyük bir göreve çağrılmış bir kimsedir. Çok miktarda enerjinin belli bir yönde harcanması, hayatın bir başka tarafının kurutulması demektir." (*Psikanaliz Açısından Edebiyat*, s. 75)

Necip Fazıl, hayatı hümanist gözlerle algılayan birisi olsaydı, Jung'un açıklamaları hepimize ferahlık sağlamış olacaktı. Fakat o bir Müslümandır ve hayatı Müslümanca algılamaktadır. İslâm'ı yaşamak dışındaki başka hiçbir yüce hedef, Müslümanın hayatının bu parçalanmışlığını mazur gösteremez. Burada ne öznel olarak kendi sanat anlayışımızı söz konusu ediyoruz, ne de genelde bir sanat anlayışının sözcülüğünü yapmak niyetindeyiz. Başka bir biçimde söylersek: kuşkusuz ki, Müslümanların da sanat anlayışları ve sanatçı kişilikleri birbirinden farklı olacaktır. Fakat bu durum, onların Müslümanca yaşayışlarını etkilemeyecektir. Düşünceleri uğruna defalarca hapislere girmeyi göze alan, hapishanelerde geçirdiği hayat üniversite hayatından daha uzun olan, kısacası Müslümanca bir hayata talip olduğunu hayatının her anında gösteren ve onu yaşayan Necip Fazıl'a, kumar hiçbir şey getirmemiştir, deyip geçecek miyiz? Bu işi, onun kişiliğinin bir zaafı veya kusuru sayıp görmezlikten gelmeyi tercih mi edeceğiz? Kuşkusuz ki böyle yapmak kolay olurdu ve böyle yapsaydık belki bir takım düz ve dar kafalı insanlardan aferin de alırdık. Fakat bu kusurunun ona neler kazandırdığını da bilmeliyiz.

Necip Fazıl, belki de, hep gözünün önünde duran bu kusuru yüzünden kimsenin yapamayacağı kadar kendini sorgulamıştır. Onun mağ-

rur olmaya yatkın mizacı, böylece törpülenmiş; bir zamanlar kendini dev sanan bu adam, hapishanelerdeki bir takım alçaklardan bile özür dileyecek bir ruh inceliğine, bir mahviyet duygusuna sahip olmuştur. Necip Fazıl, sulu göz değildi. Sulu gözlü olmak başka, ağlayan adam olmak başka.. İslâm'a ve mürşidine olan bağlılığının ihlâsından, saffetinden gözyaşları dökmesi eksik değildir. Kendisinde mevcut ne varsa bütün iyileri mürşidine, bütün kötüleri de kendi nefsine mal eder. O ve Ben'in sonlarında, bir ihvanından bahsederken sözün gelişi "o da benim gibi..." der, fakat hemen inceliklerin en güzeli olan şu açıklamayı yapar : "Ona 'benim gibi" dediğim için Allahtan af dilerim. Bunu nisbet noktasından söylemedim; yoksa asıl, İlyas gibi olabilmek benim için ne devlet ve bana ne uzak!"

O, nefs muhasebelerinin gerçekten de en zorlularını çekmiştir. O, davasını savunurken gösterdiği olağanüstü gözüpekliğin daha çoğunu belki nefsine saldırırken ve onu yargılarken göstermiştir. Bu yargılamalar esnasında kendisine layık gördüğü nitelemeleri buraya almıyorum. Fakat belirlediği bir durumu hatırlamadan geçmeyelim : "Müslümanda, şu üç halden biri, ikisi yahut hepsi eksik olmazmış: illet, kıllet, zillet... Hastalık, darlık, horluk... Kaide değil, umumiyetle vasıflarımız bunlar..." diyor. Hayatında dönem dönem, bu üç halden birini veya ikisini veya hepsini birden çekmiştir. Kimi zaman, hapishane yemeğinden başkasını bulamayacak ve bol sulu birkaç fasulye tanesi ile yetinmek zorunda kalacak kadar darlık çekmiştir; kimi zaman, sürekli şeker hastalığının yanında mide sancıları, diş ağrıları, siyatik sızıları... Hor görülmesine gelince; kendi deyişiyle bu horluk, hor görüş, ana baba katilinin veya hırsızın gözlerine kadar yayılmış... Ona, istihza olsun diye "süper mürşit" diyorlar. Bu horlama karşısında da o, şöyle şükrediyor : "İmam-ı Rabbanî Hazretleri, Allah'ın ve resulünün kitaplarından sonra, dinin en büyük eseri olan Mektubat'ında diyor ki : 'Allah nazarında en üstün dereceli insan, iyi olduğu halde kötülüğünden bahsedilendir.' Bir de kötü olduğu halde iyiliğinden bahsedilen insanların derecesini düşünsenize! Devrimiz, işte böyle insanlar ve kahramanlarla dolu... Bense kötüyüm, iyi değilim; fakat size Allah üzerine söylüyorum ki, onların, düşmanlarımın belirttiği şekilde kötü değilim. Öyleyse ben, nefsimde olmayan fenalıklarla anılıyorum ve öyleyse velîler halkasının en büyük elmasından fışkıran hikmet pırıltısından bir zerre, bir zerrecik de benim üzerimde tecelli ediyor. Yarabbi; nezdinde kendimi, en aşağı müminlik mertebesinin ancak ayak tozlarını silmeğe memur bir dereceye bile layık görmeyerek, böyle bir iddiadan bile kemiklerim ürpererek kaydediyorum: Sadece senin dininden, hak olan yolundan

tek olan kapından nefret ettikleri için, nefret edilmek bana ne muazzam payedir. Bu payeyi bana sen, hayatım ve bütün insanların hayatı gibi, meccanen, yoktan, tek liyakat ve istihkakım olmadan verdin ve benim ağzımla değil, düşmanlarımın lisanıyla izhar ettin. Artık ben nasıl susabilirim?" (*Cinnet Mustatili*, s. 25)

Burada, bir de Mevlana'ya atfedilen şu anekdotu aktaralım. Mevlana'ya demişler ki:

— Filan adam o kadar iyidir ki, kendisinden hiçbir kötülük çıktığı görülmemiştir.

— Vah vah, demiş Mevlana, keşke birçok kötülük işleseydi de, sonunda nedamet getirmiş ve iyiliğe dönmüş olsaydı.

Necip Fazıl, sanki sürekli olarak bir kefareti ödemek borcuyla dünyaya gelmiştir. Onun hayat hikâyesi, çağımız Müslümanlarının nefsleri ve bedenleri yüzünden katlanmak zorunda kaldıkları sıkıntıların ve bu sıkıntılardan kurtulmak için çektikleri ezaların tümünü kendi bünyesinde toplamış gibidir ve onlara bir sembol olma değerindedir. Kefaret ödemeye her an hazır olan vicdan yapısıyla, bu bakımdan, onun hayatında bir ikilik, bir parçalanmışlık görülemez. Bu heyecanlı ve duyarlı mizacın belki en muhtaç olduğu şey, huzurlu ve sakin bir hayatken, o, ömrünün sonuna kadar böyle bir hayata hiçbir zaman talip görülmemiştir. Boynunda taşıdığı mahkûmiyet kararıyla bu dünyaya gözlerini yumması da, bu halinin reddedilmez belgesidir.

Bibliyografya

Cinnet Mustatili, Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul 1955, İnkilâp Kitabevi. 201 s.

Ruh Burkuntularından Hikâyeler, Necip Fazıl, İstanbul, 1965, Ötüken Y. 110 s.

Çile, Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul, 1962, Bedir Y. 232 s.

İdeolocya Örgüsü, Necip Fazıl, İstanbul, 1976, b.d. Y. 508 s.

Bâbıâli, Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul, 1975, b.d. Y. 344 s.

O ve Ben, Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul, 1974, b.d. Y. 256 s.

Sanat ve Edebiyatta Caniler, Enrico Ferri, Çev: Selmin Evrim, İstanbul, (tarihsiz), Remzi Kitabevi, 272 s.

Üç Büyük Adam: Dostoyevski, Balzac, Dickens, Stefan Zweig, Çev: Ayda Yörüken, Ankara, 1975, Tur Y. 259 s.

Psikanaliz Açısından Edebiyat, Freud, Jung, Adler. Çev: Selahattin Hilav, İstanbul, (tarihsiz), Ataç Kitabevi, 78 s.

Bizim Kuşak ve Ötekiler, Baki Süha Ediboğlu, İstanbul, 1968, Varlık Y. 272 s.

İkinci Bölüm

Sanat ve Edebiyat

Bâbıâli'den *Büyük Doğu*'ya Yansıyanlar

FAZIL GÖKÇEK

Necip Fazıl, *Bâbıâli* adlı kitabında, kendi biyografisi ve fikriyatı ile ilgili değerli bilgiler vermesinin yanı sıra, içinde bulunduğu fikir ve sanat çevresinin, çoğunu yakından tanıdığı müntesipleri hakkında da ayrıntılı tespit ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu konu ile ilgili daha önce bir bildiri sunmuş[1] ve şairin söz konusu kişilere ilişkin düşüncelerinin değerlendirmesini yapmıştım. Bu bildiride ise söz konusu Bâbıâli çevresinden *Büyük Doğu*'ya kimlerin katıldığını ve dergide ne sıklıkla ve ne gibi yazılarla yer aldıklarını göstermeye çalışacağım. Bunu yaparken söz konusu kişiler hakkında *Bâbıâli* kitabında yapılan değerlendirmeleri de tekrar hatırlatacağım. Şairin *Bâbıâli*'deki değerlendirmeleri ile *Büyük Doğu*'da yer alıp almama veya yer alma dönemi ve sıklığı arasında bir ilişki bulunup bulunmadığını göstermeye çalışacağım. Veya başka türlü söylersem, şairin *Bâbıâli*'de hakkında değerlendirme yaptığı şahsiyetlerin hangilerinin *Büyük Doğu* ile ilişkisi olduğunu, dolayısıyla bu değerlendirmelerin ne ölçüde dergi çevresindeki birliktelikten devşirilmiş olabileceğini anlamaya ve anlatmaya çalışacağım. Tabii bu noktada vereceğimiz hükümlerin tam bir kesinlik ifade etmeyeceğini baştan belirtmekte yarar var. Çünkü Necip Fazıl'ın *Bâbıâli* kitabını yazdığı zamanla, söz konusu yazar ve şairlerin dergiye katıldıkları zaman aynı değildir. Esasında bu bildirinin gayesi Necip Fazıl'ın çıkardığı *Ağaç* ve *Büyük Doğu* dergilerinin edebî muhtevasını göstermeye çalışmak olmakla birlikte, bu edebî muhtevayı oluşturan

1 Bu bildiri aynı zamanda 25. 05. 2009 tarihinde Pendik Belediyesi'nin şairin ölüm yıldönümü münasebetiyle düzenlediği anma toplantısında sunulmuş olup yayınlanmamıştır.

şair ve yazarlar hakkında Necip Fazıl'ın kanaatlerini belirtmenin de yararlı olacağı düşüncesindeyim. Bu sebeple tekrara düşme pahasına daha önce yazmış olduğum bildirideki tespitlerin bazılarını da burada yeniden zikredeceğim.

Ağaç mecmuası, Necip Fazıl'ın 1936 yılında çıkardığı (14 Mart – 29 Ağustos 1936 tarihleri arasında 17 sayı), çok uzun ömürlü olmayan bir yayın organıdır. Necip Fazıl, kendi ifadesiyle, "bir mebusun ayda 200 küsur lira aldığı devir"de,[2] İktisat Vekili Celal Bayar aracılığıyla İş Bankası ve Sümerbank'tan bir yıllık peşin ilan ücreti karşılığında 1600 lira alarak *Ağaç*'ın hazırlıklarına başlar.

Ağaç, kısa süre çıkmış olmakla birlikte, birçok ünlü veya sonradan üne kavuşacak isme sayfalarında yer vermiş bir dergidir. Diğer güzel sanat dallarına da yer vermekle birlikte edebiyat ağırlıklı olan *Ağaç*'ta Türk edebiyatının birçok tanınmış isminin imzasını görüyoruz. Şiirde Necip Fazıl'ın dışında Ahmet Kutsi Tecer, Ahmet Hamdi Tanpınar, Ahmet Muhip Dranas, Ziya Osman Saba, Cahit Sıtkı Tarancı; hikâyede Sabahattin Ali, Sait Faik, Samet Ağaoğlu gibi isimler dergiye katılmışlardır. Mustafa Şekip Tunç ve Suut Kemal Yetkin'in sanat ve estetik konularıyla ilgili yazıları ve yine bu konularla ilgili bazı çeviriler de dikkati çekmektedir. Tefrikaların da önemli bir yer tuttuğu dergide, bu tefrikaların bazıları dergi kapandığı için tamamlanamadan kalmıştır. Daha sonra *Büyük Doğu*'da da göreceğimiz gibi *Ağaç*'ta da Necip Fazıl kendi adının dışında bazı rumuz ve kısaltmalarla da yazılar kaleme almıştır.

Necip Fazıl'ın *Ağaç*'tan yaklaşık yedi yıl sonra çıkardığı *Büyük Doğu*'da da yukarıda zikrettiğimiz isimlerin bazılarını görüyoruz. Tanpınar bir çevirisiyle ("Alkestis", S. 49, 4 Ekim 1946); Tarancı bir şiiriyle ("Akıbet", S. 3, 1 İlkteşrin 1943); Ziya Osman Saba üç şiiriyle ("Bütün Saadetler Mümkündür", S. 2, 24 Eylül 1943; "Cümlemiz", S. 7, 29 İlkteşrin 1943; "Rabbim, Nihayet Sana", S. 14, 17 Birincikanun 1943) *Büyük Doğu*'ya katılmışlardır. *Büyük Doğu*'da Samet Ağaoğlu'nun imzasını iki kez ("Başbakan Yardımcısının Enfes! Bir Hikâyesi", S. 60, 15 Haziran 1951; "Putlaştırma Örnekleri: 1", S. 62, 29 Haziran 1951), Suut Kemal Yetkin'in imzasını ise bir kez bir çeviride ("Teklik ve Ruh", S. 26, 7 Nisan 1944) görüyoruz. Buna karşılık Mustafa Şekip Tunç *Büyük Doğu*'ya "Madde ve Ruh" başlıklı uzun süren bir tefrikası ve sanat edebiyat teorisi ve eleştirisine dair birçok yazısıyla katılmıştır.

2 *Bâbıâli*, Büyük Doğu Yayınları, 3. bs., İstanbul, 1985, s. 236-237.

Ağaç dergisine katılan ve gençliğinde Necip Fazıl'la çok yakın olduğunu bildiğimiz Ahmet Kutsi Tecer, *Bâbıâli*'de"aziz dost"[3] iltifatına mazhar olmuş şanslı kişilerden biridir. Ancak Peyami Safa'nın Necip Fazıl'a yönelttiği "Kutsi mukallitliği" iddiası üzerine şairin söyledikleri, onun "aziz dost"unun şiiri hakkında pek de olumlu düşüncelere sahip olmadığını göstermektedir:[4]

> "İşte Kutsi, işte ben; kumaşları karşılaştırır ve hükmedebilirsiniz. Bakınız; Kutsi'de metafizik (madde ötesi) bir atılım, bir beyin kanaması, ruh yırtılması gösterebilir misiniz? O yalnız 'plastik' bir zevk ve ince bir şekillendirme ustasıdır ve büyük muhtevadan yoksundur."

Necip Fazıl bu sözlerden başka, kitabın ilerleyen sayfalarında daha da ileriye giderek Ahmet Kutsi Tecer'in bu dış güzelliği bile devam ettiremediğini, halk şiirinden "Mistik Şair gibi" hammadde olarak yararlanacak yerde hammaddenin içine düştüğünü ileriye sürer.[5]

Tanpınar da Necip Fazıl'ın özellikle *Ağaç* dergisini çıkardığı dönemde yakın olduğu şairlerdendir. Kendi şiirinin Ahmet Kutsi'nin taklidi olduğu şeklindeki iddiaya cevap verirken sözü Tanpınar'a da getirir ve "... Ahmet Hamdi şekillendirme, billurlaştırma ustalığında Kutsi'den geri olmadığı, muhtevadan yana da ileri olduğu halde, hiç kimse beni, muhtevayı başa alan ve şekil sanatkârlığını ona tâbi kılan şiir kumaşım bakımından Ahmet Hamdi ile kıyaslamaya ve kim kimin ustası diye hüküm çıkarmaya sebep ve lüzum görmemiştir" der.[6] En azından şekil planında Tanpınar'ın şiirini beğendiğini gösteren bu ifadeler bizi yanıltmamalıdır; deyim yerindeyse Necip Fazıl kaşıkla verdiğini kepçeyle geri alacaktır:[7]

> "Mistik Şair, Ahmet Kutsi Tecer ve Ahmet Hamdi Tanpınar mayonezinin üçüncü unsuru Ahmet Hamdi, kendi âleminde, kozası içinde, dışarıyla teması seyrek, gayet yavaş ve pasif, ama muhakkak ki soylu bir tekâmül içinde mesafe almakta, titiz ve zevkli mizacını hikâye ve romanda da gösterme yolunda ilerlemekte. Ne var ki şiir adına nakış yerine kütük, yani muhteva kıymetini başa alamadığı ve

3 *Bâbıâli*, s. 25.
4 *Bâbıâli*, s. 104.
5 *Bâbıâli*, s. 244.
6 *Bâbıâli*, s. 104.
7 *Bâbıâli*, s. 244-245.

> hünerli bir nakışçı olan Yahya Kemal'e bu bakımdan bağlı olduğu için tıknefeslikten kurtulamıyor ve bu hâl içinde tıpış tıpış son durağına doğru yürüyor. Bu durak bir tükeniştir."

Bu değerlendirmenin pek isabetli olmadığını, Necip Fazıl'ın, kendi şiir poetikasına uygun olarak ve tıpkı şiirini hiç beğenmediğini her fırsatta dile getirdiği Nazım Hikmet gibi şiirde muhtevayı öncelediği için ve ısrarlı bir hece vezni savunucusu olduğundan Tanpınar'ın ilk şiirlerine son şiirlerinden daha fazla kıymet verdiğini yeri gelmişken belirtelim. Şiir estetiği açısından bakıldığında Tanpınar'ın son şiirlerinin daha büyük bir değere sahip olduğu hususunda bugün edebiyat eleştirmenleri arasında mutlak bir fikir birliği vardır.

Ağaç döneminde yakınında bulunanlardan Ahmet Muhip Dranas'ı, "Desen'i kendisine mahsus bir dil ve duygu kumaşı örebildi"[8] sözleriyle taltif ederken Cahit Sıtkı için "Hiçbir zaman hususi bir tahassüs ve büyük ürpertiye ulaşamadı"[9] hükmünü vermiştir.

Necip Fazıl'ın, yine *Ağaç*'ta imzası bulunan ve *Büyük Doğu*'da da adını sıklıkla gördüğümüz Sait Faik hakkındaki değerlendirmesi de pek olumlu değildir. "Şiddet ve nefretle reddi ve sırf hakkı ifade için nakli bile, Mistik Şair'e gök başına yıkılmışçasına giran gelen" bir mektubunda kendisine "Sen bir peygambersin!" diye hitap ettiğinden söz etme gereği duyarak bu eski tilmizi hakkında şöyle diyor:[10]

> "Sait Faik, fevkaladeyi bir kenara bırakalım, alelade olsun bir hikâyeci midir? Hayır; o, 'klasik' manada bir hikâyeci değildir. Sadece tek tonlu bir dünyadan hususi renkler, çizgiler, sesler ve kokular devşirici bir şiir meraklısı. Onda Mopasan, Oskar Vayld ve daha niceleri, hatta Peyami Safa ayarında bir hikâye 'batimanbina'sı ve ona göre bir tahlil ve terkip örgüsü yoktur. O halde doğrudan doğruya romana, en uzak noktada. Zira küçük şiir kalfalığından büyük roman mimarlığına geçmek onca en imkânsız iş. O kendisini ince bir cam kabuk üzerindeki 'esans' misali ancak küçük hikâyecilikte yutturabilir. Evet, onda yalnız küçük şiir zevki ve en iptidai içgüdüleriyle gidip gelen nebati bir hayat pınarının belki renkli, fakat sefil şahıslarından ibaret tek dekor ve tek ton… (…) Onun günümüzde, ilk defa görülen ve adına pey üstüne pey sürülen bir bedesten eşyası gibi kıymetlendirilişi, sanat

8 *Bâbıâli*, s. 162.
9 *Bâbıâli*, s. 162.
10 *Bâbıâli*, s. 240-241.

> boşluğumuzu ve edebî 'muhammin' yoksunluğumuzu gösterici anlayış galatlarından biridir."

Necip Fazıl'ın Sait Faik hakkındaki, *Büyük Doğu* dergisi bağlamında yaptığı bir değerlendirme de çok dikkat çekicidir. Derginin -kendi ifadesiyle- "İslâmi rengi belirginlik kazanınca" birçok eski kalem arkadaşının dergiyi terk etmesine karşın Sait Faik'in hikâyelerini vermeye devam ettiğini belirtiyor. Gerçekten de *Büyük Doğu*'nun yıllar içerisinde kazandığı yeni hüviyet ile Sait Faik'in bilinen kişiliği arasındaki mesafe gittikçe açıldığı hâlde onun hikâyeleri dergide yayınlanmaya devam etmiştir.

Ağaç'a göre çok uzun soluklu bir mecmua olan *Büyük Doğu*, 1943 yılından 1978 yılına kadar 16 devrede toplam 535 sayı çıkmıştır. Genellikle haftalık olmakla birlikte zaman zaman günlük gazete olarak da yayınlanmıştır. (6, 7, 9. devrelerde günlük olarak çıkmıştır. Toplam 214 sayı.) Dergi yayınlandığı dönemlerde genellikle yayınını düzenli olarak sürdürmüştür. Sadece 3. devrede 72. sayı mahkeme kararı yüzünden iki gün gecikmeli olarak 17 Aralık yerine 19 Aralık'ta çıkmıştır. 5. devrede 21. sayı 3 Mart, 22. sayı 18 Ağustos 1950 tarihlidir. Yani dergi yaklaşık dört ay yayınlanamamıştır. Bunun sebebi Necip Fazıl'ın bu arada hapse girmiş olmasıdır. Yine aynı devrede 54. sayı 30 Mart, 55. sayı 11 Mayıs 1951 tarihinde çıkmıştır. Bu arada da Necip Fazıl'ın 15 günlük bir tutukluluğu vardır, gecikmenin sebebi budur.

Bâbıâli çevresindeki sanat edebiyat adamlarından *Büyük Doğu*'da kimlerin yer aldığına baktığımızda –*Ağaç*'ta da gördüğümüz ve yukarıda zikrettiğimiz isimlerden başka- birçok ismi görüyoruz. Bunlar içerisinde kuşkusuz en önemlilerinden biri Peyami Safa'dır. Peyami Safa'nın *Büyük Doğu*'da iki devresi vardır. İlk olarak 1. devrenin birinci sayısından itibaren aralıklarla 10 tane yazısı vardır. Bunlar "İş ve Hedef" üst başlığı altında yayınlanmış fikrî deneme tarzında yazılardır. İlki 2 Kasım 1945'te ve sonuncusu 24. sayıda, 12 Nisan 1946'da çıkmıştır. Bu tarihten sonra meşhur intihal suçlamasıyla Necip Fazıl'la Peyami Safa'nın arası açılmıştır.[11] Bu tarihten sonra dergide bu konuyla ilgili olarak 29 Kasım 1946 tarihli 56. sayıda Be. De. imzalı "Peyami Safa Ve Büyük Doğu..." (Hadiselerin Muhasebesi) başlıklı yazı ile "Peyami Sa-

11 Esasında iki kalemin arası, *Büyük Doğu*'da Roma Büyükelçisi Cemal Hüsnü Taray hakkında çıkan bir haber sebebiyle bozulmuştur. Bu konunun ayrıntıları için bkz. Beşir Ayvazoğlu, *Peyami*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1998, ss. 386-396.

fa'nın Server Bedi İmzasıyla verdiği Cevap"[12] ile "Peyami Safa'nın Hâkim Huzurunda verdiği Tarziye" yayınlanmıştır. Bunlardan önce 55. sayıda da "Bir Muharrir" başlıklı yazıda isim verilmeden yine Peyami Safa eleştirilmiştir. Beşir Ayvazoğlu'nun da belirttiği üzere bu eleştiri "gerçekten ağır"dır, Peyami Safa, para karşılığında kalemini satmakla suçlanmaktadır. Daha sonra 57 ve 58. sayılarda da bu konuya devam edilmiş, "İntihal Ustası Peyami Safa (Vesikalar Konuşuyor)" başlığıyla iki sayı süren bir yazı yayınlanmıştır. (*) Rumuzuyla yayınlanan bu yazıyı da belli ki Necip Fazıl kaleme almıştır. Bu tarihten sonra Peyami Safa imzasına *Büyük Doğu*'nun 8. devresinde (S. 1, 7 Mayıs 1954) rastlıyoruz. Aradan geçen zamanda eski kırgınlıkların unutulduğu anlaşılıyor. Ancak bu devrede Peyami Safa'nın başka yazısı görünmüyor. Ta ki 1959 yılından sonra, derginin 10. devresinden itibaren Peyami Safa'nın düzenli olarak yazmaya başladığı görülüyor. 6 Mart 1959 tarihinden itibaren 33 sayı çıkan 10. devrenin ilk 23 sayısında düzenli olarak Peyami Safa'nın yazıları vardır. Bunlar daha çok siyasi polemik yazılarıdır.Fakat bu tarihten sonra bu iki geçimsiz kalemin yine aralarının açıldığı anlaşılıyor. Peyami Safa'nın 24. sayıdaki "Büyük Doğu" başlıklı yazısı ve 26. sayıdaki N. F. K. imzalı "Peyami Safa Beye" başlıklı yazılar bunun göstergesidir.[13]

Necip Fazıl'ın Peyami Safa hakkında *Bâbıâli*'de yazdıkları da bu iki kalem arasındaki inişli çıkışlı ilişkiyi yansıtmaktadır:

Gençliğinde Peyami Safa için hükmü şöyledir:[14]

> "Dostum Peyami Safa çeşitli mahsuller veren bir tarladır. Onda, sadece âdi ve beylik çiçekler yetiştiren küçük bahçelerin dar sınırları dışında bir şey var... Onda hem katırların yemesine mahsus yabani otlar, hem de ceylanların emmesi için baharlı filizler bir arada..."

Bu dönemdeki Peyami Safa, Necip Fazıl'a göre, "Bütün unsurlarına malikken, henüz fıkracı, fikirci ve romancı Peyami Safa tepesine tırmanabilmiş değil"dir.[15] Aradan yıllar geçtikten sonra, Peyami Safa'nın, "Kaldırımlar" şiirinin *Bir Tereddüdün Romanı*'ndaki bir bölümden intihal edildiğine ilişkin iddia üzerine ise şunları söylüyor:[16]

12 *Vakit*'te yayınlanan bu yazıyı *Büyük Doğu* iktibas etmiştir.
13 Peyami Safa ile Necip Fazıl arasındaki bu ikinci kavga için bkz. Ayvazoğlu, a. g. e.,s. 461-465.
14 *Bâbıâli*, s. 97.
15 *Bâbıâli*, s. 97.
16 *Bâbıâli*, s. 103-104.

> ... ne çirkin kıskançlık tezahürü bu! Biçare Peyami, nice cins ve ulvi taraflarına rağmen nefsindeki bu lekeleri silememiş, kazıyamamış bir adam.

Kitabın ilerleyen sayfalarında onun için "maskara Edebiyat-ı Cedide romanına ilk defa mesele katmaya savaşanlardan yine muhteşem tahlil ve terkibe sokula"mayan romancı olarak söz ediyor.[17] Başka bir yerde de, kendisinin Peyami Safa'ya hakaret ettiği için Haşim'e tokat attığını, ama aradan kısa bir süre geçtikten sonra Haşim'le Peyami'yi "kol kola Bâbıâli'den aşağı inerken" gördüğünü söylüyor ve ekliyor:

> "Peyami, dış görünüşüne, hatta içindeki bazı celadet ve hak asabiyeti noktalarına rağmen bu sadakatsiz adamdı ve hep bu adam kalacaktı."[18]

Necip Fazıl'ın, Peyami Safa'nın romancılığı hakkındaki düşünceleri de kişiliği hakkındaki düşünceleri gibi ikircimlidir, olumlu ve olumsuz unsurlar bir aradadır. "Türk romanında mesele ve ukde ilk defa Peyami ile kımıldamaya" başlamıştır, "fakat bu kımıldama yürüyüş ve çığ haline" gelememiştir.[19]

Görüldüğü üzere Necip Fazıl'ın Peyami Safa hakkında yaptığı değerlendirmeler müspet ve menfi hükümleri bir arada ihtiva etmektedir. Peyami Safa'nın *Büyük Doğu*'daki varlığı inişli çıkışlı olduğu gibi, Necip Fazıl'ın onun hakkındaki düşünceleri de inişli çıkışlıdır.

Büyük Doğu'da imzasını gördüğümüz –bugün bizi şaşırtan- bir yazar, Oktay Akbal'dır. Derginin ilk sayılarından başlayarak ilk üç devresinde, 1943-1947 yılları arasında Oktay Akbal'ın, görebildiğimiz kadarıyla, 15 hikâyesi yayınlanmıştır. Ayrıca aynı tarihlerde hikâyelerinin dışında Avrupalı ve Rus yazarlar ve çeşitli sanat edebiyat meseleleri hakkında çok sayıda yazısı da bulunmaktadır. Necip Fazıl *Bâbıâli*'de Oktay Akbal'dan pek de olumlu bir bağlamda söz etmez, kendisinin onun hikâyelerini tashih ettiğini, hatta yeniden yazdığını ileri sürer. Bu kitaptaki "doğru dürüst tek cümlesi bile olmayan ve her hikâyesi yeniden yazılan Oktay Akbal..." ve "Bu paşazadenin yazarlıkta henüz ilk mektebi bitirebilmiş olduğuna inanılamaz" şeklindeki ifadeler[20] ile

17 *Bâbıâli*, s. 148.
18 *Bâbıâli*, s. 174.
19 *Bâbıâli*, s. 197.
20 *Bâbıâli*, s. 309.

Büyük Doğu'da yayınlanan[21] Oktay Akbal'ın "Zülfü'nün Kahvesi" başlıklı hikâyesinin altına düşülen -dergi adına kaleme alınmış ve Necip Fazıl'a ait olduğu anlaşılan- şu not arasında bariz bir tenakuz vardır:

> "Okuyucularımız, belki 12 sayıdan beri, *Büyük Doğu*'nun Türk hikâyeciliğinde, bilhassa ruhî hareket, tahlilî seciye, teessürî renk bakımından yepyeni bir çığır açmak üzere bulunduğunu sezmişlerdir. İşte, esnafları elinde, bildiğiniz kadar hakir bir mevkie düşürülen Türk hikâyeciliğinde *Büyük Doğu*, hikâyeyi Batı'daki mevkiine eş bir ilerilik ve yenilik mikyasında ele alır ve bu noktayı artık kaydetmek zevkine düşerken, okuyucularına, kadrosundaki gençlerin en istidatlılarından biri olan Oktay Akbal'ın *Garipler Mahallesi*[22] ismiyle çalıştığı bir romandan bir fasıl takdim eder. Bu fasıl, ait olduğu roman terkibinin dışında da tam bir hikâye değeri belirtiyor."

Belki de bu hikâye Necip Fazıl'ın "yeniden yazdığı"nı ileri sürdüğü hikâyelerden biridir! Aksi takdirde bu övgüler açıklanamaz.

Büyük Doğu'nun ilk yıllarında sürekli yazılarını ve çevirilerini gördüğümüz, *Bâbıâli*'de de kendisinden söz edilen isimlerden biri de Salih Zeki Aktay'dır. Yunan mitolojisine ait *İlyada* ve *Odissea* gibi eserlerden yaptığı çevirilerin yanı sıra onun Peyami Safa'nın bıraktığı "İş ve Hedef" üst başlığı altındaki yazıları devam ettirdiği görülmektedir. Onun imzasına son olarak 5. devrede 18 Mayıs 1951 tarihli 56. sayıda rastlıyoruz. Fakat 1948 yılı başlarından itibaren yazıları iyice seyrekleşmiştir, asıl faaliyeti 1948 yılı öncesindedir.

Necip Fazıl'ın Salih Zeki hakkında *Bâbıâli*'de yaptığı değerlendirme şöyledir:[23]

> "... Yunancı şair. Genç Şair'e, kerpiç evden Akropol'e duyulan özenti gibi göründü. (...) bu Isparta çocuğunun ortadan aşağı bir Fransızca ile bir anda eski Yunan'a kadar gidip oraya yapışıvermesi, dünyayı Yunan mitolocyası gözlüğünden seyretmeye başlaması, Eski Yunan'ın da kabuğunun kabuğunda kalması ve onu bir turistin bedestenden aldığı bir uğur taşı gibi boynunda taşıması, kökünü kaybetme yoluna giren, yeni bir kök bulayım derken en uyuşmaz maddeleri havanında dövmeye ve barıştırmaya yeltenen bir cemiyetin dramından Bâbıâli sahnesinde bir komiklik ifadesiydi."

21 S. 13, 25 Ocak 1946.

22 Oktay Akbal'ın bu romanı *Garipler Sokağı* adıyla yayınlanmıştır.

23 *Bâbıâli*, s. 58.

Bedri Rahmi Eyüboğlu da 1943-1950 yılları arasında birkaç şiiri ve bir hikâyesiyle *Büyük Doğu* dergisine katılanlardandır. Necip Fazıl, bir süre kendisiyle aynı evi paylaşan Bedri Rahmi hakkında da *Bâbıâli*'de pek olumlu yazmamıştır. "Mistik Şair" onda bir an için "kendi ruhiyle akraba, (metafizik) bir dibe inme humması" olduğunu ümit etmiş, ancak çok geçmeden yanıldığını anlamıştır, "ondaki, bir anlık bir şimşek çakıntısından ve hemen kulak tıkanabilmesi mümkün bir tıkırtıdan başka bir şey değil"dir.[24]

Büyük Doğu'da bu zikrettiklerimizin dışında, çoğu ilk sekiz on yılında olmak üzere, tanınmış veya sonradan tanınacak birçok şair, yazar ve düşünce adamı yer almıştır. Bu cümleden olarak ilk akla gelenler arasında İlhan Berk, Asaf Halet Çelebi, Fazıl Hüsnü Dağlarca, Özdemir Asaf, Sabahattin Kudret Aksal, Fikret Adil, Şükran Kurdakul, Faik Baysal, Mahmut Yesari, İskender Fikret Akdora, Hilmi Ziya Ülken gibi isimler sayılabilir. Bunların birçoğu sonraki yıllarda dergiden uzaklaşmışlardır. Bunun sebebi, bir yönüyle söz konusu isimlerin dünya görüşlerinin zamanla değişmiş olması, diğer yönüyle ve daha ziyade de derginin ideolojik duruşunun keskinleşmiş olmasıdır. Derginin son yıllarından geriye doğru baktığımızda ise yine tanınmış veya ileride tanınacak olan, ama bu kez başka çevreden isimlerin imzalarını görüyoruz: Cemil Meriç, Sezai Karakoç, Sedat Umran, Akif İnan, Erdem Beyazıt, Rasim Özdenören, Emin Bilgiç, Osman Turan, Ayhan Songar, Ergun Göze gibi isimler bunlar arasında sayılabilir. Bu isimlerin bazıları hakkında *Bâbıâli*'de nispeten olumlu değerlendirmeler vardır.[25] Nispeten, çünkü Necip Fazıl'ın herhangi bir kimseyi tam olarak ve her bakımdan beğenmesinin söz konusu olmadığını unutmamak gerekir.

24 *Bâbıâli*, s. 252-253.

25 "Bizimkiler" hakkındaki bu değerlendirmelerin bir kısmı, anlaşılmaz bir şekilde, kitap yayınlanırken yayınevi tarafından çıkarılmıştır. Kitabın yeni baskılarında bu çıkarılan kısımların eklenmesi isabetli olacaktır.

Necip Fazıl Şiirine Genel Bir Bakış

ALİ AYÇİL

I

Necip Fazıl'da şiir, bir anne teklifi olarak başlar. Şair, *Çile*'nin girişine koyduğu 'Şiirlerim ve Şairliğim' başlıklı takdim yazısını, aradan onlarca yıl geçtiği halde daha dünmüş gibi hatırlanan bir sahneyle açar:

> "Şairliğim on iki yaşında başladı. Bahanesi tuhaftır: Annem hastahanedeydi. Ziyaretine gitmiştim... Beyaz yatak örtüsünde, siyah kaplı, küçük ve eski bir defter... Bitişikte yatan veremli genç kızın şiirleri varmış defterde... Haberi veren annem, bir an gözlerimin içini tarayıp: 'Senin, dedi; şair olmanı ne çok isterdim!' Annemin dileği bana, içimde besleyip de on iki yaşıma kadar farkında olmadığım bir şey gibi göründü. Varlık hikmetimin ta kendisi... Gözlerim hastahane odasının penceresinde, savrulan kar ve uluyan rüzgâra karşı, içimden kararımı verdim; 'Şair olacağım!' Ve oldum."[1]

Necip Fazıl'ın muhtemelen bir ödev gibi bellediği, bir hastahane odasında yapılmış olan bu anne teklifinin anlamı nedir? Annenin, oğlunun geleceğini düşünerek, onu, Tanzimat'tan beri kültürel seçkinlerin mesleği sayılan şairliğe yönlendirme isteği uzak bir ihtimaldir. Teklifin yapıldığı koşullar, şiirin her iki taraf için de tedavi edici bir yanının olduğuna işaret eder. Belki de anne, artık buluğ çağının kapısına varmış bulunan ve şahsiyetinin kimyası iyiden iyiye belirginlik kazanan oğlu-

1 Necip Fazıl, *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2012, s.9.

nun patetik mizacının, asabiyetinin ve 'ben'inden yayılan varlık enerjisinin muhtemel gelecekteki tahribatlarını sezmiş, şiiri oğluna mürebbi yapmak istemişti. Bütün bir hayat macerasına baktığımızda, Necip Fazıl Kısakürek'in, bir anne teklifiyle hem dışarıdan içeriye alınan hem de içeriden dışarıya çıkmasına müsaade edilen bu ruh mürebbiyesine aslında çok şey borçlu olduğunu görürüz.

II

"Şairliği küçük ve âdi hasisliklerin üstünde gören, onu idrakin en ileri merhalesi sayan"[2] Necip Fazıl'ın 'poetika'sı üzerine konuşmak, kendi evini ayrıntısıyla tarif eden bir mimara, evini yeniden tarif etmeye benziyor. Çünkü Modern Türk Şiiri'nde şiirinin poetikasını ayrıntılı olarak kaleme alan ve bunu şiirlerinin sonuna ekleyen ilk şair Necip Fazıl Kısakürek'tir. "1946 Eylülündeki *Büyük Doğu*'larda "İdeolocya Örgüsü"nde ütopik bir cemiyet yapısının ayrıntısı içinde birkaç bahis şeklinde yazdığı "poetika"sını 1955'te *Sonsuzluk Kervan*ı kitabına bir bütün olarak ilave eder."[3] Şair poetikasının girişinde şöyle diyor: "Şiirlerim, yemişin içini, şiir hakkında düşündüklerim de kabuğunu gösteriyor. Demek ki ben, şiir dokumakla kalmıyorum; frenkçeden Türkçeleştirilmiş tabiriyle (Poetika) mı, şiir san'atı üzerindeki fikirlerimi de örgüleştirmiş bulunuyorum. Yaptığım işin değerini bilmem ama, böyle bir işin şiir ananemizde şimdiye kadar mevcut olmadığını belirtmek hakkımdır."

Poetika projeksiyon ya da şerh değildir. Eski Yunan'da ilk kez Aristoteles tarafından kullanılan kavram, daha çok 'mimesis'le ilişkiliydi. Poetikanın, "konusu şiir olan bir bilim" haline gelmesi 20. yy'ın başlarında mümkün oldu. Todorov gibi kavramın alanını genişleten, onu " incelenen metnin anlamını anlamlandırmak" olarak tanımlayan isimlerin olduğunu da vurgulamakta fayda var.[4] Necip Fazıl'ın, on dört başlık altında değerlendirdiği poetikasında, edebi yapıtın kendisine değil, Prag Dilbilim Okulunun kurucularından Roman Jakobson'un meşhur tarifine uyacak bir şekilde, "bir edebi yapıtın işlemesini sağlayan

2 Necip Fazıl, *Çile*, s.9.

3 Orhan Okay, "Necip Fazıl Kısakürek" *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 25, İstanbul, 2012.

4 Tzvetan Todorov, *Poetikaya* Giriş, Çeviri: Kaya Şahin, Metis Yayınları, İstanbul, 2001, s. 34

şeylere" yoğunlaştığını görüyoruz.[5] Şaire göre şiir, "mutlak hakikati arama işidir" ve poetikası da merkezinde bu görüşün bulunduğu bir açıklamalar toplamıdır. Necip Fazıl'ın poetikasının, modern şiirin İslâmi kavramlarla yorumlanması açısından da ilk poetik metin olduğunu söyleyebiliriz. Şair, kendi şiiri bağlamında İslâmi şiirin tarifini, amacını, şeklini, içeriğini, hatta devletle ilişkisinin nasıl olması gerektiğini bile kayda geçirmiştir.

III

Gerçekten de Necip Fazıl'ın şiiri, ilk şiirinden son yazdığı dizelere kadar "mutlak hakikat"in arandığı bir şiir midir? Soruyu bir başka şekilde de sorabiliriz: Necip Fazıl'ın poetikası, şiirinin bütün aşamalarını ve her bir aşamasındaki özü içine alabilecek bir kabuk mudur, yoksa bir şuurlanma devresinden sonra, kendi edebi metinlerinin en azından ilk dönemine karşı giriştiği aşırı bir yorum mudur? Şaire kulak verelim:

> "1934 yılında, 27 yaşında, büyük bir veliden aldığım ilham ve peşinden geçirdiğim ölüm ve cinnetten aşırı ruhi buhran, bana yeni bir devir açmış, her zaman ruhi bir sahada gezinmiş olan san'atımı yüzde yüz Allah'a bağlamış ve beni 'fildişi kule'den çıkararak cemiyet meydanına, agora'ya atmıştı."[6]

Necip Fazıl, "henüz yüzde yüz Allah'a bağlı" olmadığı gençlik döneminde bile, san'atının "her zaman ruhi bir sahada" gezindiğini söylerken, aslında şiirine de yansıyan bir arayış halini ima eder. Şair, sonradan bazı şiirlerini reddederek, bazılarında da nispi değişiklikler yaparak, bu arayış haline halel getirecek dikenli alanı temizlemek istemiştir. Bu çabaların poetikasının ana fikrine sağladığı nispi katkıya rağmen, Necip Fazıl'ın, bir mistik aydınlanmanın öncesinde yazdığı, yaklaşık 20 yıllık bir zamana yayılan ilk dönem şiirleri, aslında şiirinin sadece temelini değil, merkezini de oluşturan şiirlerdir. Nihayetinde şiir yalnızca bir anlam arayışıyla sınırlandırılabilecek ve şiiri önceleyen bir anlam tarafından araçsallaştırılacak bir tecrübe değildir. Necip Fazıl şiirinin iki farklı dönemi, bize şiirin ne olduğuna dair sorular sorduracak başka türden karşılaştırmalar ve imkânlar da sunar.

5 Tzvetan Todorov, *Poetikaya Giriş*,s.7

6 Orhan Okay, *Necip Fazıl Kısakürek,* Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 25.

IV

Necip Fazıl şiirinin iki farklı dönemi üzerine yapılan yorumlar da sözbirliğinden uzaktır. Türk edebiyatına sirayet etmiş olan siyasi bakışlar, "Çile" şairini kendi pencerelerinden okuma eğilimindedir. Cemal Süreya, 1980 yılında *Aydınlık* dergisinde yazdığı ve daha sonra bazı düzeltmelerle *Folklor Şiire Düşman* kitabına koyduğu bir yazıda, şairin Türk ve dünya şiirinin akışından koptuğunu ve her iki şiirin ortak mirasından da yararlanamaz bir hale geldiğini iddia eder. Süreya'nın Necip Fazıl hakkındaki yargısı ağırdır. Şöyle der:

> "Bu da yapıtında bir düzey yitimiyle sonuçlanmıştır. Sadece dil değerlerinden değil, hayat değerlerinden de kopmuştu Necip Fazıl."[7]

Süreya'ya göre şairin "hayat değerlerinden koptuğu" yer, Sezai Karakoç'un penceresinden, varlığımızı yeniden değerli kılan hayati bir haykırış olarak duyulur:

> "Necip Fazıl şiiri, her şeyin bittiği, kendi dünyamızın kapandığı, yaşamaya ve var olmaya yeniden başlanıp başlanmıyacağının sorulduğu anda doğmuş, insanın toprağa ilk ayak bastığı andan bir haber olmuştur toplumumuz için. Ölmüşüz ama işte dirilmekteyiz."[8]

Her iki değerlendirmeden de anlaşılacağı gibi, soldan yapılan okumalarda Necip Fazıl'ın tasavvuf kapısından girdiği yenidünyayı şiire aksettirişi onda bir gerileme, bir tükenme emaresi olarak görülmüştür. İslâmcılık açısından ise bu bir yükseliştir. Sezai Karakoç, Necip Fazıl şiirini iki farklı döneme ayırma fikrine de uzaktır. Bu şiirler bir hakikat yolcusunun arayışına ve buluşuna tekabül etmektedir. Yahya Kemal geleneğine daha yakın duran yerli - milli kalemlerin yaptığı yorumlar her iki bakışın ortasında bir yerden konuşur. Mehmet Kaplan ve Orhan Okay bu bağlamda önemli iki isim olarak gösterilebilir. Bu cepheden yapılan değerlendirmelerde, Necip Fazıl şiiri bir bütün olarak büyük bir şiir kabul edilir. Ancak şairin şiirinin iki farklı dönemi olduğu ve asıl güçlü şiirin ilk dönemde kaleme alındığı bir biçimde vurgulanır.

7 Cemal Süreya, *Folklor Şiire Düşman,* Can Yayınları, 1992, s. 45.

8 Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları II, Dişimizin Zarı,* Diriliş Yayınları, İstanbul, 2007, s.71.

Mehmet Kaplan'da da Orhan Okay'da da ölçü ideolojik değil, estetiktir. Sezai Karakoç'un, Mehmet Kaplan'ın 'Kaldırımlar' şiiri üzerine yazdığı tahlile bazı şerhler koyması, bakışlardaki bu fark sebebiyledir.[9] Aslında bu görüş ayrılıklarının asıl sebebi, Çile şairinin, güçlü bir şiirden zamanla manzumeye geçmiş bulunmasıdır. Böyle bir ayrımdan kaçındığımızda, şiir karşısındaki dürüstlüğümüzü kaybederiz!

V

Turgut Uyar, kendisiyle yapılan bir söyleşide, Ortaokuldan aklında kalan tek şiirin yazı hocası Rıfat Ilgaz'ın tahtaya yazdırdığı, Necip Fazıl'ın "Heykel" şiiri olduğunu söyler. Hatırladığı şekliyle de aktarır:

> "Yıllar bir gözyaşı olup da kaymış / Bu eski heykelin yanaklarından / Yapraktan saçını yerlere yaymış / Sonbahar ağlıyor ayaklarında."[10]

Uyar'ın Ortaokul yıllarından aklında kalan, hiç unutmadığı "Heykel" şiirini bu başlık altında Çile'de aramak beyhudedir. Çünkü şair, diğer bazı metinlerinde olduğu gibi hem şiirin başlığını hem de bazı dizelerini değiştirmiştir. "Heykel", "Bahçedeki İhtiyar"a dönüşmüş, bir göz yaşı olan yıllar bu kez bahçedeki nurlu bir ihtiyarın yanaklarından kaymaya başlamıştır. Tıpkı "Bu Yağmur" şiirinde, "Öpüşten yumuşak yağan yağmur"un, "Nefesten yumuşak yağan" yağmura dönüşmesi gibi. İster projeksiyon, ister şerh, istese poetik çıkarımlar için Necip Fazıl şiirine odaklanan her yorumcu, şairin, şiirinin ilk dönemi üzerindeki bu tasarrufu karşısında ikircikli bir duruma düşer. Çünkü ilk dönemde kaleme alınan "saf şiir", bazen bir kelimenin değiştirilmesiyle bile anlam kaymasına uğramakta, yorumcunun giriş kapısı değişebilmektedir. Bir 'heykel'den bahsetmekle, 'bahçedeki ihtiyar'dan bahsetmek tarihsel, toplumsal ve dini göndermeleri birbirinden farklı iki alan üzerinde konuşmak anlamına gelir. Elbette bu şiirler şairine aittir ve şair, metinlerini bir açık yapıt olarak görme, onları istediğinde değiştirme ya da yok sayma hakkına sahiptir. Ancak metinlerin ilk halleri de hem şiir okurunun hem de edebiyat kamusunun huzuruna çıkmıştır bir kez. Tıpkı şair gibi, yorumcu da hangi metin üzerinden konuşaca-

9 Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları II, Dişimizin Zarı,* s.95.

10 Turgut Uyar, *Korkulu Ustalık,* YKY, İstanbul,2014, s. 457.

ğını kendisi tayin eder. Bir noktayı da vurgulamakta yarar var: Necip Fazıl'ın şiirine yaptığı müdahale, aynı zamanda olgunluğun gençliğe, dini olanın dünyevi olana, etiğin estetiğe bir müdahalesidir. Böyle bir müdahalenin ortaya çıkardığı tek yumurta ikizi metinler, bir eserdeki edebiliğin transfer edilebilme imkânını ve sözcüklerin ana dişlerinden kalan yerleri gösteren ilginç bir tecrübedir. Şairin tasarrufunu, ana dişin yerinden çıkarılması ve yerine protez diş takılması olarak değerlendirecek olanları da, haksızlıkla suçlayamayız!

VI

Artık sahaya inebiliriz! Yahya Kemal'in özel durumunu bir kenara koyacak olursak, Necip Fazıl, Ahmet Haşim'den sonra bir boşluk, hatta bir kriz yaşayan Türk Şiirine birden iddialı bir şekilde girmiş soy bir şairdir. Cumhuriyet henüz ter-ü tazedir. Yahya Kemal'in "üç tepe"sinden üçüncüsü olan Metris Tepe'den bakıldığında yeni şiirimizin nerelerden ve ne şekilde neşet edeceği muhaldir. Bütün devrimler gibi Kemalist devrim de kendi edebiyatını var etme arzusundadır. Hece şiiri, bu yıllarda bir umut olarak görülmektedir. Necip Fazıl şiiri ihtilal içinde bir ihtilal olarak ortaya çıkar. Dönemin edebiyat çevreleri bu yepyeni sesi hemen fark eder. Peki, bu şiir ihtilalinin yeni olarak getirdiği ne vardır? Şair, Ahmet Haşim'le başlayan 'saf şiir'i, günlük hayatın dili üzerinden yeniden inşa etmiş, Yunus'tan sonra ilk kez hece şiirini büyük bir imkân olarak hayata geçirmiş ve bu şiirin kurduğu sağlam köprü sayesinde Cumhuriyet Dönemi Türk Şiiri, rejim ideolojisine teslim olmadan değerli bir çıkış yapmıştır. Orhan Okay, şairin hece veznine katkısı hakkında şöyle der:

> "Necip Fazıl, Cumhuriyet'in ilk yıllarında hece vezniyle yazan şairler arasında estetik kaygıları ve metafizik - psikolojik derinliğiyle kendine bir yer edinmiştir. 2. Meşrutiyet'ten sonra yaygınlaşmaya başlayan, fakat ses ve nazım şekli bakımından monoton örnekleriyle henüz bir bocalama dönemi geçirmekte olan hece vezni onun şiirleriyle poetik bir değer kazanır."[11]

Necip Fazıl'ın ortaya çıkışıyla, yalnızca hece şiiri poetik bir değer kazanmaz, Tanzimat'tan itibaren toplumumuzun geçireceği değişmeleri önceden sezme yeteneği gösteren şiirimiz, bu yeni sezgici aracılığıyla, bizi bekleyen gelecek hakkında bazı işaretler verir.

11 Orhan Okay, "Necip Fazıl Kısakürek" *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,*

VII

Devrimlerin bile tarihi hızlandırma kabiliyetleri sınırlıdır. Bir toplum, çok kolay gerçekleşeceği varsayılan bir sosyal projeye on yıllarca ayak direyebilir. Bizim 19. yüzyıldan sonraki tarihimiz bunun örnekleriyle doludur. Ancak Türk Şiiri, bu yüzyılın ortalarından itibaren, geleceği sezme ve toplumdan önce değişme cesareti göstermiş bir şiirdir. Pek çok farklı bağlamda değerli eleştirilere tabi tutulmuş olan '*Kaldırımlar*' ve '*Otel Odaları*' gibi şiirleri, bohem Necip Fazıl'ın Paris günlerinde edebiyatımıza hediye ettiği metinler olarak görmek ve sadece şairin biyografisinin önemli eşikleri saymak bu şiirlerin erken bir dönemde ortaya attığı meseleyi halletmemize yardımcı olmuyor. Sanayi Devriminden sonra peyder pey iskeleti beliren modern kentin ilk şairi Baudelaire'di; Walter Benjamin'in, *Pasajlar*'ında, bir yeni hayat tecrübesi sunan Paris'i Baudelaire dizeleri üzerinden okuması öylesine bir tercih değildi. Modern kent, Türk şiirine de tersinden bir anakronizmle ilk kez Necip Fazıl'ın "Kaldırımlar"ından girer. "Kaldırımlar"da Türk şehrinin geleceği şairin şahsi tecrübesi vasıtasıyla erken bir zamanda öngörülmüş ve yine bu şahsi tecrübeler yoluyla modern kent yalnızlığının ilk fotoğrafı çekilmiştir. Şair elbette yalnızlığı yeniden keşfetmiş değildir; ancak '*etiyle, kemiğiyle sokakların malı*' olan şiir kahramanı, yeni bir kentin, yeni bir karanlığın, yeni bir sokağın Türkçe şiirdeki ilk habercisidir. Biz "Kaldırımlar" ve "Otel Odaları" gibi metinlerde, Türkçenin modern bireyi, modern kenti, modern yalnızlığı şiire dökebilme kabiliyetini evvelce deneme şansı buluruz. Şiirimiz bu denemeden başarıyla çıkmıştır.

VIII

Bazı şairler, bizi özellikle şiir - kültür ilişkisi üzerinde düşünmeye sevk eder. Dili, günlük hayatın pratik işleyişi için hem zararsız hem de uygun hale getiren kültüdür. Tabiatı gereği ham ve hazmedilmesi kolay olmayan dil, kültür sayesinde çağrışımlarından mümkün olduğunca arındırılarak, onun kullananların hesabının şaşmayacağı güvenli bir aracıya dönüştürülmüştür. Maverası tıkanmış bu güvenli dil şairin de hem biricik malzemesi hem de en zorlu rakibidir. Bir şairin kültür tarafından belletilmiş dille irtibatı ve onu şiirinde ağırlama biçimi şiirin kimyasını bir biçimde değiştirir. Metin Eloğlu gibi kültür tarafından

şerbetlenmiş dili şiirinin malzemesi haline getiren şairler de vardır, Yahya Kemal gibi onu yerli bir hüzün olarak müzikleştirip şiire dahi edenler de. Necip Fazıl şiirinde dil, şairin yeryüzüyle tanışmasının aracısı olarak kullanılmış, kendinden önceki tanışmaları dile derceden kültürün telkinlerinden özellikle uzak durmuştur. Yağmurun açtığı yaralar, ölüm korkusu, yalnızlık halleri, karanlığın canlıları ve türlü ruhi buhranlar yani herhangi bir coğrafya tarafından temellük edilemeyen insan halleri, şairin kültüre mesafesi sayesinde evrensel bir söyleyiş halini alır. Necip Fazıl'ın ilk dönem şiirleri, bir kaç istisna hariç, hece ölçüsü içerisinde yazılan bir dünya şiiridir. Cahit Zarifoğlu da serbest şiirde ve çok daha karmaşık bir imge düzeneğiyle coğrafyanın engebelerine takılmayan bir şiir yazdı; her iki şairde, kültüre mesafeleri açısından benzerlik vardır.

Şiir - kültür ilişkisini daha iyi anlatabilmek için Necip Fazıl'ın "İstasyon" şiiri güzel bir örnektir. *"Buradan gelir insana / Boş günlerin usancı / Çalar birden kampana / Ölüm çanından acı / Sonra bir düdük öter / Kesik çığlıklarla der / Buradan bildik gidenler / Yarın döner yabancı."* İstasyonlar 19. yüzyılın sonunda hayatımıza girmeye başladı ve trenlerin durup kalktığı bu merkezler kısa sürede bir gurbet kapısı olarak kültürün yüklü mekânlarından biri haline geldi; sözcük de yerlileşti. Çile şairi, istasyonunda kelimenin kültürel hafızasına hiç yüz vermez. Haneke'nin 'Kurdun Günü' filmindeki kasaba gibi, Necip Fazıl'ın istasyonu da dünya üzerinde herhangi bir yerdedir ve yolcusu ham haliyle insandır.

IX

Necip Fazıl dünyayla bakışan bir şair değildir. Eşyanın ve hayatın realitesini asabiyetiyle paylaşmaya layık görmez. Sanki başından itibaren dünya, kendisini söylemek için geldiği, imajlarına aracılık eden bir yerdir. Bu kudretli bakışın 'epik' değil de 'patetik' karakterli bir şiirle kendisini açıklaması bir çelişki değil midir? Orhan Okay'ın ifade ettiği gibi Necip Fazıl'ın, "İlk dönem şiirlerinden itibaren eserlerinin çoğunda hakim olan temaların başında korku gelir. Daha *Örümcek* Ağı'ndaki 'Gece Yarısı', ' Boş Odalar'. 'Ayak Sesleri'. 'Çan Sesi'nden başlayarak pek çok şiirinde korku adeta değişmeyen bir laytmotif gibi tekrarlanır. 'İçimde damla damla bir korku birikiyor' mısraıyla 'Kaldırımlar' hemen baştan sona kadar bir korkunun gelişmesinin poemidir. Bu temanın tabii

bir neticesi olarak irreel bir dünyanın ürpertici varlıkları ve bunların doğurduğu duygular da şiirlerine girmiştir: Periler, cinler, hayaletler, kâbuslar, anlaşılmayan ayak sesleri, siyah kediler ...”[12]

Şairin korkuları olduğu halde bir korkak olmayışının sebebi, bütün bu duyuşları eşyaya dayatan muazzam ‘ben’idir. Necip Fazıl’ın Türk şiirine de büyük bir maharetle soktuğu bu ‘ben’, modern psikolojinin konusu olmaya başlamış, yeni kentin yurttaşı bireye ait ‘ben’dir. Şairin ‘ben’i, imajları bir varlık sancısının zaruri yansıması haline getirerek, şiirini bir oyun olmaktan kurtarır. Bir imparatorluğun yıkılmasıyla ortaya çıkan ruh dağınıklığının da bu ‘ben’de mündemiç olduğunu var saymak gerekir. Ebubekir Eroğlu, *Modern Türk Şiirinin Doğası*’nda, durumu şöyle özetler:

> “Necip Fazıl şiirinde, bireyin derinliğindeki varolma problemi ve hafakan, herkesin hissettiği dağınıklığın ifadesi olmuştur. Aynı zamanda ‘şair ben’in oluşumunun izlenmesi ve bir kaç şiirinde görülen ritmin ani zaferi, bütünlenme umuduna karşılık düşmüştür. Necip Fazıl’da varoluş sancısı, ‘ben’ ile öteki varlıklar arasında beliren gerilimde yoğunlaşmakta, izahını da gerilimin bozulmadan sürmesinde aramaktadır.”[13]

X

Necip Fazıl, şiirinde ‘benlik’ten bahsederken, inanç dünyamızda ve kültürümüzde sürekli olarak kötülüğü hatırlatılan ‘enaniyet’ten ya da klasik şiirimizde şairin iftihar ettiği ‘fahriyye’ den bahsediyor değiliz. ‘Benlik’ten, hem şiirlerinde hem de manzumelerinde, şairin imaj ve iddialarını sahici kılan, metnin enerjisini sağlayan zihinsel bir merkezin işleyişini kastediyoruz. Benliğin modern şiirde görünme biçiminin, yine Benjamin’in *Pasajlar*’da vurguladığı, modern kentte ilk kez ortaya çıkmaya başlayan ‘kalabalık’larla da ciddi bir ilgisi vardır.[14] Yeni şehirlerin ahalisi, muhitten kitleye doğru evrilmiş, edebi metin de bilinçli bir şekilde bu kitleye yönelmiştir. Şiir artık sadece okunan değil,

12 Orhan Okay, “Necip Fazıl Kısakürek” *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,*

13 Ebubekir Eroğlu, *Modern Türk Şiirinin Doğası,* YKY, İstanbul, 2005, s. 31.

14 Walter Benjamin, *Pasajlar,* Çeviren: Ahmet Cemal, YKY, İstanbul,2008, s. 216,

metne gizlenmiş bir teknikle, okunurken hitap da edendir. Necip Fazıl şiiri, Cumhuriyet Dönemi Şiirinde kalabalığı ilk hisseden ve ona yönelen bir şiirdir; içe dönük olduğunda bile dışa seslenir ve seslendiği de aslında ötekinin 'ben'idir. (Bu seslenişi, 'ey' nidasına yaslanan Akif ya da Fikret'le karıştırmamak gerekir.) Şair, gençlik yıllarında *"İnsanlar içinde en yalnız insan" ve "ölüler içinde en yalnız ölü"* olduğunu söylerken de ("Geceye Şiir", *Çile*, s. 224); geçirdiği dönüşümü *"Gaiblerden bir ses geldi bu adam / Gezdirsin boşluğu ense kökünde!"* ("Çile", *Çile*, s. 16) dizeleriyle haber verirken de; atıldığı agoradan, *"Sakarya, sâf çocuğu, masum Anadolu'nun / Divanesi ikimiz kaldık Allah yolunun,"* ("Sakarya Türküsü", *Çile,* s. 398) diye seslenirken de, okurun 'ben'inin, 'şair ben'e muhatap edildiği hissine kapılırız. Bu 'ben'in, şiirin patetik dönemdeki insani işleviyle, manzume dönemindeki ilahi işlevi arasında, poetik bir imkân olarak kullanılması açısından bir fark yoktur. Benlikte ısrar, Necip Fazıl şiirinin gerilim ve enerji kaynağı olarak varlığını sürdürür.

XI

Yazı boyunca 'Necip Fazıl şirinin iki dönemi' ifadesini kullandım. Belki başta söylemem gereken sona kaldı: Şairin ilk döneminde hakikat şiir olarak sudur etmiş, ikinci döneminde ise şiir hakikate vasıta yapılmıştır. Başka bir deyişle, Hölderlingillerle dolaştığı bahçede trajedinin o vahim sınırına yaklaşınca, bir vesileyle Geothegillerin bahçesine geçmiştir. Biz elbette kader falcısı değiliz. Ama yine de "Necip Fazıl, 1934 yılında büyük bir veliden ilham almasaydı, sonu ne olurdu?" sorusunu sormadan edemiyoruz. Bu soru, içinde Türkiye'nin de can alıp verdiği önemli bir sorudur!

Tiyatro “Sahne”sinden Anadolu’nun “Sine”sine: Necip Fazıl Kısakürek

HÜSEYİN SORGUN

Necip Fazıl Kısakürek, (9 Haziran 1904-25 Mayıs 1983), yüz yılın başında doğmuş, toplumsal değişime tanıklık ederek, kendi toplumunu “üryan” bulmuş her bilge yazar gibi, oyunlarındaki karakterler vesilesiyle “insanlarına” uygun “elbise” dikmiştir. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişin bütün sıkıntılarını gözlemleyip, yaşayıp, tecrübe ederken aynı zamanda “ideal”ize ettiği karakterler üzerinden “olumlu” bir yol çizmek istemiştir. İlk oyunu olan *Tohum*’u yazdığı tarih, Abdülhakim Arvasi Hazretleri ile tanıştığı 1934’ten bir yıl sonrasıdır. Şairliğinin şahikasındaki Necip Fazıl Kısakürek, Muhsin Ertuğrul’un oyunculuğuna hayranlığının yanı sıra, bir de kendisinden oyun yazma teklifi gelince, içinde yatan tiyatro yazma sevdasını aşikâr kılmıştır.

Tanzimat ile birlikte genelde sanatta ve bu yazının konusu olması hasebiyle tiyatroda başlayan “batılılaşma” çalışmaları sonraki yıllarda daha derin izler bırakarak yol alacaktır. Bu çerçevede “gelenek”in kırılmaya uğradığı ve “batılı form”un gönendiği yıllarda, Darülbedayi (İstanbul Şehir Tiyatrosu) ve Devlet Tiyatrosu gibi iki kurumun inşa çalışmalarına şahit oluyoruz. Andre Antuan ve Carl Ebert’in kurucuları arasında yer aldığı bu iki kurumsal tiyatro, kurulduğu günden bu yana Türkiye’de tiyatronun ana eğilimlerinde söz sahibi olmuş, tiyatro ile özdeş bir var oluş serüveni yaşamıştır. Savaşların, yoklukların, kaosun, kargaşanın, umudun içerisinden geçen bir ülkenin serüveniyle at başı gelişen bu sanat yolculuğu, incelemeye değer önermeler içerir.

Başlangıcı itibariyle adaptasyon ve "birebir" rejilerle yabancı ağırlıklı bir repertuar takip eden Darülbedayi Özdemir Nutku'nun "Deneme ve yenilikler dönemi" olarak isimlendirdiği üçüncü dönemde (1931-1946) önemli adımlar atmıştır. "Bu dönemin Türk Tiyatrosu'na getirdiği yeniliklerden bir başkası, yerli oyunların oynanması için gösterilen özel çabadır. Yerli oyun yazarlığını geliştirmek için yerli oyunların seçimleri hoşgörürlük ile yapılmış ve 1935-36 döneminde, yabancı oyunlar yanı sıra yerli oyun tutumu sürmüştür. Yerli oyunların artışına karşılık uyarlama azalmış ve Türk Tiyatrosu'nda yerli oyun yazarlığının ilk gelişimi tiyatronun bu üçüncü döneminde başlamıştır."[1]

Türk tiyatrosunun duayen ismi Muhsin Ertuğrul, o dönem şairlik kariyerinin zirvesinde olan, "Kaldırımlar" şairi Necip Fazıl Kısakürek'in de kapısını çalar. "Bir gün, Şehir Tiyatrosu'nun o seneki provalarına başladığı sıralarda, bir aktör dostum (Muhsin Ertuğrul) yemek sofrası başında elinde çatalı, bende gömülü yatan hasrete dokunuverdi: -Niçin bir piyes yazmıyorsun? Büyük sandığımız hadiselere bazen ne küçük dürtüşler yol açar. O anda, Şehir Tiyatrosu'na bir eser teslim edebilmek için ancak 20 günüm kalmıştır. Bu kadar az bir sürede, bana birdenbire çok fazla bir iştah vermeye başladı. Sahne, yalnız, çıplak dört köşesiyle değil, içindeki aktörün şahsiyetiyle de bizi büyülediği için, eserle, onu yaşatacak aktör arasında peşin bir nişanlama yapmadan işe başlayamazdım. Ertuğrul Muhsin'le bir iki kelime konuştuktan sonra odama kapandım ve 7 gün içinde "Tohum"u bitirdim.[2] Polenezköyü'ne çekilip kısa bir sürede yazılan Tohum, Muhsin Ertuğrul'un da beğenisiyle karşılanır. Öyle ki Muhsin Ertuğrul, oyunu yönetir ve Ferhat rolünü de bizzat üstlenir.

Bu yazıda, tarihsel bir sırayla Necip Fazıl Kısakürek'in oyunlarına, oyunlardaki karakterlerin özelliklerine ve dönemin şartlarına göz atıp, kısa analizler yaparak yol almak istiyorum. Metnin içinde bütün oyunlarına dönük kimi noktaları paylaşarak, ortak özellikler üzerinden de kimi noktalara dikkat çekmek düşüncesindeyim. Bu esnada metnin yapısal analizlerine de değinerek, objektif kritiklere de başvuracağım. Bu çerçevede, Necip Fazıl Kısakürek'in yazmış olduğu oyunların izini sürerken, Anadolu'nun kadim kültürüne yaslanan oyun kişileri ile dönemin "moda" kültürü üzerinden gelişen ya da "kötü"nün tarafında olan tiplerin "dönem"sel karakteristiğindeki değişmenin de altını çizmek istiyorum.

1 Özdemir Nutku, *Darülbedayi'nin Elli Yılı*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1969, s.74.

2 Necip Fazıl Kısakürek, *Tohum,* Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2009.

Necip Fazıl Kısakürek, tiyatro ortamında "Neden Necip Fazıl Oynanmıyor" itirazları ile gündeme gelen bir yazar olmuştur. Bu itirazların yoğunlaştığı İstanbul Şehir Tiyatrosu, 2003 yılında *Bir Adam Yaratmak* eserini seyirciyle buluşturmuştur. Yine Şehir Tiyatrosu'nun *Para*'yı (2003) yılında sahnelediğini ve halen repertuarda olduğunu söylemeliyim. Necip Fazıl, *Yunus Emre* oyununun girişinde, oyunlarının sahnelenmeyişini şöyle izah eder: "Öyleyse, mutlak iman halinde (tez)lerin (tez)ine sahip olan biz, tiyatrodan üstün ve dokunaklı alet kabul edebilir miyiz? Edemeyiz ama, işte —hamdolsun— o mutlak iman yüzünden bugünkü Türk (!) Tiyatrosu bize kapılarını kapamış bulunuyor; biz de ona, yerle göğü birbirine katacak tiyatromuzla karşılık veremiyoruz. Dedik ya, İstiklali ve bu arada İstiklalin aktörünü bekliyoruz."[3]

Piyes Yazarı, Necip Fazıl Kısakürek

Necip Fazıl Kısakürek, tiyatroyu şöyle tarif eder: "Ön tarafı açılır kapanır bir mikap (küp) içinde hayatı yakalamak... Kapana kıstırır gibi... Tiyatro budur..." Bu tarif, "İtalyan" sahne üzerinden bir tiyatro algısına dönük oyunlar yazdığını da ifade etmektedir. "Bana sorarsanız, beşeri keşiflerin en büyüğü olarak tekerleği gösteririm. Sanat şekilleri içinde bence en büyük keşif tiyatro..." sözleriyle tiyatro sanatının önemini ifade eden Kısakürek, bu sanatkâra da yön verir: "... her sanatkâra imparatorluk tacı tiyatrodadır."

"Piyeslerin yayınlanış tarihlerinde dikkati şayan bir nokta ile karşılaşılmaktadır. Yazar (1949-1964) yılları arasında bu türden eser vermemiş, on iki piyesinin altısını (1935-1949) diğerlerini (1964-1970) yılları arasında yayınlamıştır... Yazarın (1949-1964) yılları arasında on beş sene susması, (1942-1964) yılları arasındaki yirmi bir yılda bir tiyatro yazmasını, gazetecilik ve politika ile uğraşmasına bağlamaktayız.[4]

"Madde ve Ruh" isimli şiirinde,

"Ne varsa nakış nakış, tabiatta maddede

3 Necip Fazıl Kısakürek, *Yunus Emre,* Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2012.

4 Orhan Selim Kocahanoğlu-Yasemin Şar, *Türk Edebiyatında Necip Fazıl Kısakürek,* Ağrı Yayınları, 1983, s. 355

Gözlerimdeki nurun aksi, beyaz perdede... "[5] diyen Necip Fazıl, aslında tiyatro eserlerinde de madde ile ruhun kıyasıya mücadele ettiği bir sahneye buyur eder seyirciyi... Osmanlı'nın bitişine tanıklık eden ve bu sarsıntılar arasında oluşan kaos ortamında filiz veren "köksüz" bir "yeni"nin zuhuru karşısında yaşadığı acıyı, idealize ettiği "karakter"-lerin varlığında arayan yazar, sömürgeci Batı'nın karşısına, Doğu'nun erdemiyle, "Büyük Doğu" ile dikilir.

Necip Fazıl Kısakürek'in yayım tarihlerine göre oyunları şöyledir: *Tohum* (1935), *Bir Adam Yaratmak* (1938), *Künye* (1938), *Sabır Taşı* (1940), *Para* (1942), *Nam-ı Diğer Parmaksız Salih* (1948) *Reis Bey* (1964), *Ahşap Konak* (1964), *Siyah Pelerinli Adam* (1964), *Ulu Hakan Abdülhamid Han* (1965), *Yunus Emre* (1969), *Kanlı Sarık* (1970), *Mukaddes Emanet* (1976), *İbrahim Ethem* (1978) ve *Püf Noktası* (2000) Yazarın tamamlanmamış *Sır* ve *Kumandan* isimli iki oyunu daha yayımlanmıştır. 1935-1949 yılları arasındaki birinci dönemde, İstanbul Şehir Tiyatrosu tarafından, *Tohum, Bir Adam Yaratmak, Para* ve *Nam-ı Diğer Parmaksız Salih* sahnelenmiştir. Muhsin Ertuğrul bu oyunlarda bizzat oynayarak ya da yöneterek bulunmuştur.

Necip Fazıl Kısakürek, yazdığı oyunlarda insanı, medeniyetini, kadim değerlerini, ülkesini, inancını, ülküsünü savunan kişidir. Öyle ki "sahne", anlattığı olayların yüzölçümüne dar gelir, o Plevne'den Yemen'e, Çanakkale'den Maraş'a köklerinin acıdığı geniş bir coğrafyadan bahseder. Maddenin karşısına ruhu, Batı'nın karşısına Doğu'yu, seküler, maddeci ve inançsız yönelişin karşısına İslâm inancını, ruhçu yaklaşımı ve ahiret odaklı değerleri koyar.

Tohum (1935): Necip Fazıl Kısakürek'in 1934 yılındaki yönelişinin ve hayatında, düşünüşünde yaptığı köklü değişikliğin ilk farkındalığı olması bakımından önemlidir. Özellikle tiyatro sahnesinde, yabancı eserlerin sahnelendiği düşünüldüğünde, muhteva bakımından Tohum, farklı bir tema olarak görülebilir. Ülke gerçeklerine bigâne kalmayan bir tecessüsün tiyatro sahasında yazar olarak tezahürü, merkezde muhkem bir karakter inşasını gerekli kılmıştır. Bu karakter çoğu zaman, Tohum'da da olduğu gibi yazarın tecessüsünden beslenmiş, Necip Fazıl Kısakürek'e benzemiştir. Peyami Safa, "... Çünkü piyesin (Tohum) bütün kahramanları kimi sakal takmış, kimi kalpak giymiş, kimi kadın ve ya çocuk suretinde birer Necip Fazıl'dırlar. Onun dili üslubu onun ruhu ve tefekkürü ile konuşacaklardır" derken bunu kastedecektir.[6]

5 Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2013, s. 187.

6 Osman Selim Kocahanoğlu, *a.g.e.,* s.234.

Yazar, *Tohum*'un biricik gayesini açıklarken şunları söyler: "Mahrem benliği fikirlerinde, fikirleri aksiyonlarında ve aksiyonları memleket müdafaasında gizli bir şahsiyetin deseni..." Bu açıdan, oyunun baş-karakteri Ferhat Bey'in şahsiyetinde, Necip Fazıl'ın sesini duyarız. Öyle ki oyun karakterlerinden Hancı, Ferhat Bey'i "Yiğitliğin son basamağı, seyircisiyle beraber düşmanını de kendisine hayran etmektir"[7] sözleriyle idealize eder. Maraşlı seciyesi etrafında, bu karakterin yüce özellikleri üzerinden yükselen Ferhat Bey'in hikâyesini duyan Yolcu'nun, Fransız işgali altındaki Maraş'ta, bir yandan işgalciler öte yandan komiteciler arasında şehrini savunan Ferhat Bey'in hikâyesini duyarak geldiği hanın Hancı'sı da özellikli bir karakterdir. Hancı, Hamlet'nin yanı başındaki Horatio gibi onu olumlayan, ve özellikle Tohum'da tarihi bir derinlik katan önemli bir karakterdir. Kafkas cephesinde esaretten kurtulup İstanbul'a giden Yolcu, bu hikâyenin ortasından geçer. Ferhat Bey'in aşk ve memleket konusunda kendini feda eden, isteklerinden feragat eden tavrı, idealize edilir, yüceltilir. Burada dikkat çeken bir şey de Anadolu'dur. Yine Ferhat Bey, Yolcu ile konuşmasında, Anadolu için, "Ruhu var. Ruh görünmez!.. Biz bu ruhu tanımıyoruz. Çünkü bu ruh dal budak salmış bir ağaç gibi göz önüne fışkırmış hakikatlerden değildir... Hakikat kesifleştikçe küçülür ve küçüldükçe gizlenir. Bir tohum gibi..." sözleriyle, Tohum'un özünü de ifade eder.[8]

Tohum, çekirdek halindeki Anadolu'dur; her zaman bir ağacı netice verecek kuvveti özünde taşır. Necip Fazıl Kısakürek, dağılan Osmanlı ağacının baş göstereceği, serpilip gelişeceği mefkûre ve ülkünün tohumuna dikkati çekmiş, Maraş'ta mayaladığı bu ruhu, eserinde şöyle anlatmıştır: "Madde ruhun hizmetine girdiği anda kuvveti yüz binlerce kere büyür. O zaman bir teneke parçası bir süngüye ve bir çakmak taşı bir topa bedeldir. O zaman kemik çeliği yer ve kan ateşi yutar. Maraş'ı böyle anlayın!"[9] Ferhat Bey'in ağzından yapılan bu tanımlama, bir sonraki sayfada şu özlemi dile getirir: "Tohum, ağacına hasret çekiyor"

Ferhat Bey, sınırları incelikle çizilmiş, mahrem bir "aşk"ın (Hanım) ve sınırları hudutsuz muhkem bir "aşk"ın (Memleket) gelgitinde, Maraş'ın kurtuluşunu görür. Yolcu'nun yanına mahrem aşkını katarak, İstanbul'a yollar. Oyun, Maraş'ın kurtuluşu ve Ferhat Bey'in feragati duygusunu kuvvetlendirerek biter.

7 Necip Fazıl Kısakürek, *Tohum,* s.17.
8 Necip Fazıl Kısakürek, *Tohum,* s.72.
9 Necip Fazıl Kısakürek, *Tohum,* s.74.

Tohum'un ilk sahnelenişi beklenen etkiyi uyandırmaz hatta olumsuz eleştiriler de alır. Cahit Sıtkı Tarancı, "Zira Tohum, Eflatun'dan Bergson'a kadar insanlığın yüzyıllardır yetiştirdiği bütün büyük kafaların uykusunu kaçırmış olan bir meseleyi ruh ve madde münakaşasını diriltmekte, Necip Fazıl'ın bütün estetiği ise özün kabuğa, ruhun maddeye üstünlüğü prensibine dayanmaktadır..." [10] derken, Hüseyin Cahit Yalçın, "... muharrir bir fedakarlık daha yapıp da eserinin kendisinin seçeceği dar bir seyirci zümresi karşısında temsil ettirebilseydi..."[11] diyecektir. "Nitekim Necip Fazıl, oyun ilk defa sahneye konduğunda eğer izleyiciler arasında olsaydı, kendi eserini şöyle tenkit edeceğini hatıralarında kaydeder: 'Bu piyes dinamik hayat akışına ters, küçük hareket bahaneleri etrafında, hep mücerret fikirlerle örülü diyalog manzumelerinden ibarettir ve tiyatro eseri değildir."[12]

Bir Adam Yaratmak, üç yıllık bir sükûtun ardından, 1937-1938 kışında İstanbul Şehir Tiyatrosu'nda sahnelenmiş, tiyatro çevresinde büyük heyecan uyandırır. Necip Fazıl, bu oyunu ile ilgili "Bu eserimi bugüne kadar vücuda getirdiğim eserler içinde en bağlı olduğum eser biliyor ve öylece bildirmek istiyorum. Ona olan zaafım, üstünde fazla konuşmamı yasak ediyor."[13]

Tohum'da memleket sathında bireyi ön plana çıkaran Necip Fazıl, *Bir Adam Yaratmak* eserindeyse "Ölüm Korkusu" isimli piyesin yazarı Hüsrev'in, yani bir entelektüelin iç dünyasında gezdirir. Modern insanın "ego"su üzerinden bir söylem geliştiren Hüsrev, babasının "kader"ine yaklaşmak ile "Bir Adam"ı yani "Kendisi"ni "yaratmak" arasında, kurgudan hakikate gelgitler yaşayarak yaşar. "Deli Fazıl" olarak bilinen babasının izinde, onun yazgısına teyellendiği yılların esintisi vardır bu baba oğul denkliğinde kuşkusuz... Hüsrev'in giderek "deli"liğe varan iç ve dış yolculuğunun merkezinde bu kez "ağaç" vardır. Kurgu'nun yordamıyla ilerleyen sanatkârın cüzi iradesinde boğulurken, Külli irade'nin deryasında sahili selamete çıkışı, çevresindeki "karton" tiplerden uzaklaşması, yazarın "farkındalığı" ve yaşadıkları ile de bir arada düşünülebilir. *Bir Adam Yaratmak*'ın Hüsrev'ini, Necip Fazıl Kısakürek'e yaklaştıran özellikler çok fazladır.

10 Ahmet Kabaklı, *Sultan'üş Şuara Necip Fazıl,* Türk Edebiyatı Yayınları,1995, s. 242.

11 Orhan Selim Kocahanoğlu, *a.g.e.,* s.234.

12 (Ed.) Mehmet Nuri Şahin-Mehmet Çetin), *Necip Fazıl Kısakürek,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2010, s. 234.

13 Necip Fazıl Kısakürek, *Bir Adam Yaratmak,* Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2008.

Bir Adam Yaratmak, yazar Hüsrev'in yazdığı "Ölüm Korkusu" piyesinin giriş diyalogu ile açılır. "Hüsrev- Babası kendisini incir ağacına asmıştı" ihbarıyla başlar ve "Turgut- Nitekim sonunda o da kendini bir incir dalına asıyor" yazgısıyla boyutlanıyor. Kurgu ile gerçek bağını ise "Turgut- Derler ki bazı sanatkârlar eserlerindeki vakaları çok kere kendi hayatlarından alırlar" cümlesiyle sabitleniyor. Aslında oyunun daha başında kurgu, şekilleniyor ve başından itibaren finale kadar Bir Adam Yaratmak bu gerilim üzerinden yol alıyor. İncir ağacının, Hüsrev'in evinin bahçesindeki varlığı, güçlü bir delil olarak bekliyor. Hüsrev ile mülakata gelen gazeteci Turgut, Hüsrev'in "Ölüm Korkusu" piyesini şöyle özetler: "Piyesin kahramanı, babası intihar etmiş bir tip. İhtiyar annesiyle beraber bir yalıda yaşıyor, yalının bahçesinde büyük bir incir ağacı. Babasının asıldığı ağaç..."[14]

Hüsrev, kendisinde yoğunlaşan tecessüsün ıstırabıyla, "Ben de bir insanım. Hiçbir fevkaladeliğim yok. Bir kadere bağlıyım. Bir takım zaaflarla doluyum. Belki herkesten daha zayıf" diyecektir. Aslında Hüsrev'in kırılgan yanı, babasıdır. "Ölüm Korkusu" piyesi, gerçek hayatta değilse de kurguda ölümle yüzleşen Hüsrev'in kendi hayatını da alt üst edecek ve kurgunun kuytusunda kendisini karşısına çıkaracak bir yüzleşmeyi netice verir. Annesiyle birlikte yaptığı geçmişi sorgulamalar, Hüsrev'i bir anaforun içine sokar ve "yazgı"nın denklemine yaklaştırır. Aslında piyes yazarken ve bir kurgu karaktere "kader" tayin ederken, "Yaratıcı"yı tanıyan ve tanıdıkça çevresinden farklılaşan Hüsrev'in trajedisi, "inanan" bir adamın yaşadıklarıdır. "Hep ölümle meşgul" olan Hüsrev, kendini öldürmek ile ölümü öldürmek arasındaki ikilemde büyük fikir buhranı yaşar. Sonuçta, ölümün hayatın içinden uzaklaştırıldığı, unutulduğu "modern" dünyaya ölümü, yaratıcıyı anlatan ve bu zaviyeden kimi "suret"lerin maskesini düşüren Bir Adam Yaratmak, entelektüel bir zihnin sancılarını anlatır. Bu sorgulamayı sanırım Hüsrev'in şu sözleri en güzel anlatır: "Hüsrev- (Hiçbir şeyin farkında değil) Bu ben miyim? (Mansur'a doğru) Söyleyin bana ben kimim? (Yine aynaya doğru) Şu surata da bak!.. ... (Aynadaki hayaline, avazı çıktığı kadar) Söyle diyorum, ben, bu ben kimim?"[15] Bu sorgulama, yıllar önce, cebindeki son parayı da kumara yatırıp, kaldığı otele yürüyerek gelmek mecburiyetinde kalan, odasına çıktığında aynanın karşısına geçip, "Allah'ım beni benden kurtar" diyen Necip Fazıl'ın sesine, haykırışıyla ne kadar çok yakındır...

14 Necip Fazıl Kısakürek, *Bir Adam Yaratmak,* Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2008.

15 Necip Fazıl Kısakürek, *Bir Adam Yaratmak*, s. 96.

Künye (1938): Necip Fazıl Kısakürek'in "birey" mikyasından yeniden Osmanlı'nın köklerine ve akıbetine dikkat çektiği bir oyun olarak değerlendirilebilir. Osmanlı'nın "hasta" yatağındaki dönemine bir "ağıt" gibi de düşünebilecek olan *Künye,* babası şehit olmuş Ali Gazanfer'in idealinde hakikati sorgular. *Tohum*'da Ferhat Bey'i tamamlayan Hancı gibi, *Künye*'de de Ali Gazanfer'i tamamlayan Hamza Çavuş dikkati çeker. Daha oyunun başında, "Yemen bu, tozu kurşundan ağırdır" diyen Hamza Çavuş, Ali Gazanfer'in mefkûre derinliğini ve köklerini ortaya çıkarır. Erzurumlu (Anadolulu) olan Hamza Çavuş, Plevne'de Ali Gazanfer'in babasıyla birlikte savaşmıştır ve oyunda sahih bilgileri ondan duyarız. Yemen'de iki yıl savaştıktan sonra İstanbul'a dönen Ali Gazanfer, dürüst ve yine idealize edilmiş bir Türk subayıdır. Sözünü sakınmayan, doğruları söyleyen Gazanfer, Yemen'de Paşa'ya isyanın nedenleri üzerinden şunları söyler: "Paşaya dedim ki, İsyanı doğuran sebepler isyanı bastıramaz. Kafası, ruhu, bilgisi, ahlakı, disiplini, iradesi olmayan ordu, tepelemeğe değil tepelenmeğe memurdur. Bu iş için de bir avuç çöl faresi yeter. Şerefimizi koruyalım!.." Aslında cephede kaybedişimizin özeti olabilecek bu yaklaşım, Ali Gazanfer'in dışlanmasına, uzaklaştırılmasına neden olur. Özellikle "rüşvet" şebekesini deşifre etmiş olmasının da bundan payı büyüktür. Ondan sonraki bütün oluşları, uzaktan, uzaklaştırılmış bir halde izler, Ali Gazanfer. Bu durum, dürüst ve samimi eleştirilere kapalı yapının (Ordunun) akıbetini işaret etmesi bakımından da önemlidir.

Necip Fazıl, Ali Gazanfer karakteriyle, ordu içinde hakikati gören bir zihnin, tecessüsün yaşadıklarını anlatır. Ordu ve savaş mikyasıyla, yapılan yanlışlara, işlenen "cinayet"lere ışık tutar. Sınıf arkadaşı Necati, Ali Gazanfer'e nazaran daha sakin tabiatlı bir kişidir. Onunla kurgu ilerlerken, dışarıda kalan Ali Gazanfer ile bütün oluşlar kritize edilir. Nitekim Necati, Ali Gazanfer'e "Sen ne garip insansın!.. Her şeyi bir cemiyet zaviyesinden görüyorsun. Şahsi hayatın yok gibi..." diyerek idealize eder. Oyunun ismi de zaten Gazanfer'in lakabının "Künye" olmasından gelir. Zira Gazanfer, okul yıllarında "Bir asker künyesini aşmalı" dediği için lakabı Künye olarak kalmıştır. Gördükleri karşısında için için yanan Ali Gazanfer, İstanbul'da çıkan bir yangının peşinden şunları söyler: "Ben bu yangında İstanbul'un kav haline gelmiş ruhunu görüyorum... Bu yangınla ta Yemen'de ölen bir şehidin kanı arasında münasebet görüyorum..."[16]

16 Necip Fazıl Kısakürek, *Künye,* Büyük Doğu Yayınları, İstanbul,1997, s. 107.

Bütün olumsuzluklara rağmen, umut oyunlarda hep idealize edilen bir karakterin bu duyguları bir sonraki kuşağa aktarması ile somutlaşır. Ali Gazanfer de Harbiye Mektebi'ndeki derslerinde, derdini sancısını anlayan İkinci Talebe'nin kimliğinde kendisini geleceğe aktarır. Yemen'deki Paşa, Mektep'teki Müfettiş, yabancılaşmanın tezahür ettiği İstanbul'un özenti tipleri, Edirne'de Birinci Balkan Savaşı'nda olaylara bigâne ve aciz İstanbul hükümetinin sesi olan Fırka Kumandanı, orduda siyaseti ima eden İkinci Yüzbaşı, Ali Gazanfer'in karşısına çıkan olumsuz karakterlerdir. "Şişlili kadın" tipiyle, batılılaşma eleştirisi, işgal yılları İstanbul'unun başat figürüdür. Oyun boyunca Ali Gazanfer, Sarıkamış'ta, Sina Çölü'nde gelen çözülüş, Erkânı Harp'te, "...mahlu padişah devrinden beri ordu cihazında bir ihtilal unsuru" olmak ve "istibdadı takip eden yeni devir"e uyuşamamak ile itham edilir. Oyun, İşgal yılları İstanbul'unda Ali Gazanfer'in vefatı ile sonlanır. Hamza Çavuş yanı başındadır.

Sabır Taşı (1940): Necip Fazıl Kısakürek'in oyun dağarında kanaatimce farklı bir yerdedir. Masal özelliklerinden yararlanması bir yana, oyun kişilerinin keskin hatlarla çizilmemesi, cin, kuş gibi fantastik ögelerin yer alması, Sabır Taşı buluşunun deneysel uygulamalara kapı aralayan özelliği oyunu farklı kılmaktadır.

Bir Genç Kız'ın penceresine gelen kuş, "Kırk gün kırk gece bir ölü bekleyeceksin!.. Hu, hu!.. Kırk gün kırk gece bir ölü bekleyeceksin!.. Sonra da muradına ereceksin..." seslenir. Bu Genç Kız'ın yazgısıdır aslında. Bu tuhaf hale inanmayan Nine, bir sonraki gelişine şahit olmak için saklanır ve bu durumu gördükten sonra uzaklaşmak için yola çıkarlar. Yolda, Derviş kimliğinde Yunus Emre ile karşılaşırlar. Derviş'ten bir izah, bir çare isterler. Derviş, "Sabır Taşı'nı işaret eder. Nine, "Sabır Taşı Hicaz taraflarında çıkar. Dere boylarından. Mercimek tanesi kadar bir taş"[17] diyerek açıklar taşı.

Sonrası masal formlarının içinde gelişir, genç kız bir tepede soluklanırken, üzerine bir karaltı çöker, kanatlanır ve Genç Kız'ı bir saraya bırakır. Genç Kız, sarayda bir Şehzade'yi ölü halde uzanmış bulur. Kehanetin "Kırk gün kırk gece bir ölüyü bekleyeceksin" kısmını anlar, beklemeye koyulur. Ancak otuz dokuzuncu gün, yalnızlıktan usanıp bir Cariye'yi buyur eder ve Saray'da biraz gezmek isteyince nöbeti devreder. Şehzade uyanınca Cariye'yi, kendisini bekleyen kız olarak görür ve evlenirler. Şehzade, evlendikten kırk gün sonra Hac'ca gideceği va-

17 Necip Fazıl Kısakürek, *Sabır Taşı*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul,2009.

adinde bulunduğundan, Hicaz'a hareket eder. Cariye, inciler isterken, Genç Kız, sadece Sabır Taşı ister.

Sabır Taşı, sabır, kötülük ve nihayetinde iyilerin kavuşması gibi temalar üzerinden şekillenen bir oyun olarak çıkıyor karşımıza...

Para (1942): Paranın patronu bir banka müdürünün, kendi koyduğu yasalar çerçevesinde kendi sonunu hazırlayan O'nun trajedisidir. En yakınından en uzağına toplumun standart sapma tiplerinin etrafını çerçevelediği O, toplumun en alt katmanında hayat süren benzeri ile birlikte aynı sona doğru yol alır. Bir anlamda O, inşa ettiği kulenin tepesinden aşağı itilir. Sadece parası için işlerler en yakınındakiler bu cinayeti.

Oyun, O'nun Benzeri'nin bulunmasıyla başlar. Her şeye rağmen kendisine "Taklit bir paranın aslına benzediği" kadar benzeyen bu kişinin el altında tutulması elzemdir. Esrar çeken, olan bitenden bihaber, adeta beyni çıkarılmış bir beden olan Benzeri ve safi beyin olan, başarıya ulaşmak için her türden ahlaksızlığı işlemekten çekinmeyen, insanların hayatıyla kolaylıkla oynayabilen, dehasının doruklarında O!.. O, bu evreni kurarken, özellikle yetiştirdiği Hususi Katibi, kendisini olan biten her şeyden haberdar eden Casusu ve Noteri... Hususi hayatında ise karısı, oğlu, kızı ve kızının nişanlısından oluşan bir aile...

O, kirli işlerini yürütürken, çıkan bir ayaklanma ve işlerin ters gitmesi nedeniyle banka önünde biriken kalabalığın paralarını istemesi ve bankayı basması üzerine, öfkeli kalabalığa Benzeri'ni göndererek sıyrılır. Aradan geçen bir haftada, ailesi bütün mal varlığını paylaşmış, para için her türlü değerini satabilen, yanına çalışması için aldığı banka müşterisinin kızı, gelini olmuş ve aslında bu sessizlik içinde düzen değişmiştir. O, kendi ailesine kendisi olduğunu ispat etmek gayretindeyken, ailesinin paylaşılmış paraya halel geleceği endişesiyle kendisini tanımaması, trajediyi boyutlandırır. Kendisini sadece evin köpeğinin tanıması ise sadakatin boyutunu gösterir. Ve oğlu, "Burası ev değil, bir ruh ve ahlak mezbahası. Hepiniz, kesilmiş boğazlarınız yüzülmüş derileriniz, fırlamış bağırsaklarınızla ne mesutsunuz" diyerek, olaya farkındalık kazandırır. Ancak onun bu farkındalığı da bir "Belki..." ile maluldür.

O, Benzeri'nin hayatını yaşamaya başladığında, esrar dilini çözdüğünde, kendi hikâyesini şöyle anlatır: "... Allah ve ahlakı inkar eden bir adam varmış. (Elini garip bir hareketle Katile uzatır) Amma bu adamın, masal bu ya, Allahsızlık ve ahlaksızlık, ruhunda değilmiş de ak-

lındaymış...”[18] Benzeri'nin suskunluğuna nazaran konuşkan olan O, Benzeri'nin kisvesine bürünüp yaşarken, İşsiz'in “Karanlıkta ne arıyorsun” sualine, “Allah'ı arıyorum, ahlakı arıyorum” der. Para döngüsü, O'nun oyunun finalinde gözleri açık cesedinin başında, İkinci Sivil Memur ile devam eder.

Para, bütün kıymetin paraya endekslendiği bir dünyada, kendi kurduğu evrenin yasalarınca cezalandırılan O'nun trajedisini anlatırken, paranın karşısında ahlaki değerlerin, dini değerlerin kıymetini ifade eder. Aslında O'ya paralel bir kurguda, Benzeri de bir tüccarken ailesini kaybedip, kendisini yaşamın kıyısına savurmuştur. Az konuşmasına rağmen Benzeri, “Bu memleket bir gün batarsa ahlaksızlıktan batar” diyerek O'nun finaldeki arayışına da işaret eder.

Nam-ı Diğer Parmaksız Salih (1948): Haddehaneli Salih'in hayatı ve yaşadıkları üzerinden bir kumarbazın hayatını anlatıyor. “Doktoru ve ilacı olmayan hastalık”[19] olarak tanımlanan kumar illetinin pençesindeki bir baba ile oğulun dramıdır anlatılan. Eski bir kumarbaz olan Salih, hikâyesini şöyle anlatır: “Bir zamanlar zar tutmayı öğrenmiştik. Binlerce, on binlerce lira kazandık. Bir gün bir dolama çıktı parmağımızda.. Geçti amma, parmağımıza da tuhaf bir şeyler oldu. Artık bir daha zar tutamadık”[20] Bu olayın esrarını daha sonra şöyle anlatır: “Parmağımı gören hoca dedi ki bana, “O şehadet parmağıdır, Allah onu kendi birliğine işaret etsin diye yarattı, zar tutsun diye değil...”[21] Parmağını satırla vurup kangren ederek kesilmesine sebep olan Salih, eşinin kumar alışkanlığına dayanamayıp veremden vefatı üzerine, küçük yaşlardaki çocuğunu yaşlı bir kadına emanet ederek uzaklaşır. Zaman içinde yaşlı kadının ölmesiyle, çocuğunun izini kaybeder. 17 senedir çocuğunu arayan bir baba, bir kumarhane işletmecisidir Salih... Bir gün “hasta kumarbaz” lakaplı bir genç peydah olur. Oyun karakteri Semra, “Ben size bir şey söyleyeyim mi çocuklar, ben bitiyorum hasta kumarbaza!.. Çocuk, harika!..” diyerek övecektir.[22] Sürekli kaybeden, eşi Macide ve çocuğuna hayatı zindan eden, yaşadığı evin halısına, avukatı olduğu yaşlı bir kadının alacağına göz diken bir adamdır aynı zamanda hasta kumarbaz ya da ismiyle Yusuf!.. Parmaksız Salih'in oğlu ya da!..

18 Necip Fazıl Kısakürek, *Para,* Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2008, s.126.

19 Necip Fazıl Kısakürek, *Nam-ı Diğer Parmaksız Salih,* Büyük Doğu Yayınları, İstanbul,2000, s. 165.

20 Necip Fazıl Kısakürek, *Nam-ı Diğer Parmaksız Salih,* s.178.

21 Necip Fazıl Kısakürek, *Nam-ı Diğer Parmaksız Salih*, s. 245.

22 Necip Fazıl Kısakürek, *Nam-ı Diğer Parmaksız Salih*, s. 176.

Kumar'ın bir lanet gibi iz sürdüğü oyunda, baba oğlu saflaştıran belki de kaderin ağırlığıdır. Her ikisinin de bu ilencin içerisinde "temiz" bir öz taşıdıklarına inanırız. Son oyununu da kaybederek, ödeyemeyeceği bir borçla, evine gelen Yusuf'u kurtaracak ve nesilden nesle akan bu ilenci bitirecek, Parmaksız Salih olacaktır. Gelini Macide'ye durumu ihbar eden ve oğlu Yusuf'un evinde avizenin altında kalarak can veren Salih, oğluna yeni bir başlangıç sağlayacak parayı, hayat sigortası olarak verecektir. Salih'in "Ben ölmesem siz yaşayabilir misiniz?" sözü oyunu da özetler niteliktedir.

Kumar tutkusunun zararlarını anlatan oyun, Necip Fazıl'ın yaşadıklarından kuvvetli izler taşır. Özellikle Yusuf'un izlerini Fikret Adil'in *Asmalı Mescit 74* kitabında sürmek mümkündür.[23]

Reis Bey (1964): Mahkemeye yakın mesafedeki otel odasında ikamet eden, kanunu milimi milimine uygulayan ve katı kurallarına sıkı sıkıya bağlı ağır ceza reisinin "Reis Bey" yaşadıkları, kanunun sert ve katı yüzü ile merhamet arasındaki dengeyi tartışır. Reis Bey oyunu, adalet sistemindeki eksikliğin, merhametten yoksun oluşunda olduğu tezi üzerinde yükselir. Kanunu temsil eden Reis Bey'in huzuruna, genç bir çocuk annesini öldürmekten şüpheli olarak çıkar. Kamuoyunun ilgi duyduğu bu cinayette bütün deliller gencin annesini öldürdüğü yönünde birleşse de, özellikle idam öncesi gencin söyledikleri yabana atılır cinsten değildir. Kumarhanede evin anahtarını düşürdüğünü, sonrasında kumarhane garsonunun anahtarı kendisine verdiğini, Dadı'nın gördüğü rüyayı ve bu rüyaya göre aslında katilin üç beş kere gördüğü, emlak tellallığı yapan silik bir adam olma ihtimalinin olduğu itirafını adaleti oyalamak olarak kabul eder ve sanığın idamına hükmeder Reis Bey. Fakat sonrasında asıl katilin bulunması, Reis Bey'de köklü bir şahsiyet değişimine kapı aralar.

Düne kadar "merhamet"i bir hastalık olarak gören Reis Bey, "Evet, Amerika'da bir cinayet işlense dünya çapında bir ses, bütün insanlığa sorsa, Kaatil kim? Benim diye bağırabilirim" noktasına gelir. İdamına hükmettiği gencin uğrak mekânı bitirimhaneye giden, oradaki suçluların bıçak, tabanca gibi suç aletlerini üzerine alıp onları vazgeçirmek isterken yapılan bir baskınla suçlu görülen Reis Bey'in tutuklanması, hâkim huzuruna çıkarılması, cebindeki esrardan ötürü sorgulanırken, mahkemede Reis Bey'in merhamet tezi etkisini gösterir. Oğlu gibi gördüğü Kaatil, Reis Bey'i kurtarmak için "Suçlu benim" derken, asıl suçlu Kumarhane Garsonu, suçunu itiraf eder.

23 Fikret Adil, *Asmalı Mescit 74,* Yedi Tepe Yayınları, İstanbul,1953.

Reis Bey'in kaldığı oteldeki insanların "merhamet" ve "affetmek duygusu" ile birlikte hayatlarının değişmesi, idama mahkûm ettiği gencin Dadı'sının Reis Bey'i affetmesi ve evsiz olan Reis Bey'i idam mahkumu gencin odasında kalmaya davet etmesi gibi değişiklikler de yine olumlu durumlardır. Katı bir insan olan Reis Bey'in merhamet ve af yüceliği ile kendisinin değişmesi, çevresinin de değişmesini beraberinde getirecek, azılı suçlular bu sayede pamuk gibi bir insana dönüşecektir. Ne ki Reis Bey, "meczup" olmayı yeğleyecek, Dadı'nın davetine "Gelemiyorum, Dadı!.. Göz yaşlarım kurur diye korkuyorum!.. İndiğim kuyunun dibinde yaşamak istiyorum" diyecektir. Yanında, oğlu gibi gördüğü, bitirimhanede necat eden Kaatil vardır.

Ahşap Konak (1964): Necip Fazıl Kısakürek, *Ahşap Konak*'ı şöyle anlatır: "Benim piyesler içinde bir Ahşap Konak vardır. Nesli tükenen konaklar malum... Orada üç kat vardır. Yukarıda 75-80'likler, orta katta 45-50, daha aşağıda, en üsttekilerin torunları... günün gençleri. Yukarı kat, namaz katıdır. Orta kat, olgun yaştaki hanımların kumar bilmem, ne katıdır. En altta da nebatlaşmanın katı... Bu üç kat arasındaki nesillerin kavgaları... Nihayet piyesin kahramanı Recai evi yakar, piyes öyle biter... Şimdi o üçüncü kata bodrum katı ilave etmek lazım. Vaziyet bu...."[24]

Ahşap Konak, kuşaklar arasındaki bozulmayı gözler önüne sermek bakımından önemli tezler içerir. Konağın sahibi Recai Bey ve karısı Hacer ile Recai'nin Kızı Belkıs ve onun kızı Aysel arasındaki çatışma, eski ile yeninin, iyi ile kötünün savaşıdır. Bu denklemde Belkıs'ın oğlu Yüksel, geçmişin yüce değerlerinin ve Recai'nin varisi, değerlerinin yaşatıcısıdır. Aysel'in nişanlısı futbolcu Tekin, kötücül bir karakter olarak çizilir. Aysel, Tekin ve etrafındaki tipler de yine onlara benzemektedir. Konağın satılması üzerinden gelişen gerilim, Tekin'in hem Belkıs'a hem Aysel'e ilanı aşk etmesi, konağın devri için Aysel'i annesini öldürmeye zorlaması gibi olaylar, oyunda dikkati yoğunlaştıran unsurlardır. Eyüp'te bir aktarın kızına âşık olan Yüksel'in bu hali de ayrıca kardeşi ve çevresi için alay konusu olacak, eski ile yeni arasındaki ilişkinin bir farklı boyutu olarak görülecektir. Oysa Recai, yıllar öncesine gidecek, kendisi ve karısı arasındaki ilişkiyi torunu ve Aktar'ın kızı arasında düşleyecektir. Oyunda batılılaşma ve olumsuz etkileri, moda, sanat, kıyafet ve ilişkiler düzleminde Recai'nin gözüyle irdelenir.

24 Ahmet Kabaklı, *a.g.e.*, s. 124.

Konak'ta bulunan maket konağın mekân fikri, tablo da ruhudur… Necip Fazıl oyunlarındaki ruh vurgusu burada da karşımıza çıkar. Bu ortak özellik, mekânın içerisinde gezinen, bedenden bedene sirayet eden genetik kodlar gibidir. Recai'nin konak yanarken "Biz yandık siz kurtulmaya bakın" sözü konağın içinden bugüne dek yankılanı

Siyah Pelerinli Adam (1964): daha önceki oyunlarda gördüğümüz olumsuz tiplerin özeti gibidir. Allah'a inanan şairin bir gece kapısı çalar ve karşısında Siyah Pelerinli Adam'ı görür. Kim olduğunu sorgularken, Şeytan olduğu gerçeğiyle yüzleşir. Eli hep pürüzsüz bir kadın eli olmasına rağmen, sureti hep değişen, şuh bir Kadın, kambur bir Yahudi ve bir İskelet olarak görünen Şeytan, Şair'in "… benden ne istiyorsun?" sualine karşılık, "Ruhunuzu" der.

Bu ruh, Necip Fazıl'ın bütün oyunlarında gördüğümüz ortak özellikli "ruh"un temsilidir. Nihayet Şeytan'ın hamlelerinin yoğun olduğu anda, Şair'in idrakinin zirvesine yaklaşırız ve şu nida duyulur: "Şiirim, onun saklambaç oyunu… Cemiyetim, her noktada onun merkezi etrafında çizilmiş daireler hendesesi… Nizamım, onun, parmakla sayılmaz ve gözle görülmez keyfiyetinin ölçüsü…"Şair'e bu sözleri söyleten, "ölen ninesinin yastığının altında bulduğu miras"tır. Bu miras, Şeytan'ın davetini ve ellerini kıran, Kur'an'dır.

Ulu Hakan Abdülhamid Han (1965): Yazar idealize kurgu karakterlerinden sonra, bu oyun ile gerçek hayattan bir karakteri anlatmaya koyulur. Kendi ifadesiyle, "Bu Türkiye'de Türk entelektüeli, Türk tarihçisi Abdülhamid'i anladığı gün memleket kurtulmuştur"[25] dediği Sultan II. Abdülhamid Han'ı anlatır. Yahudi'lerin Filistin'de toprak parçası istemesinden, masonlara ve İttihat ve Terakkiye'ye uzanan dönemin sıkıntılı sorunları arasında, "Gayem, tam yıkılma anında teslim aldığım devleti, şu zayıf bel kemiğinin üstünde durdurabilmektir" idealinde olan bir padişah portresi çizer. Ermenilerin kendisine izafe ettikleri "Kızıl Sultan" lakabından, İttihat ve Terakki'nin oyunlarına uzanan dikenli yolda, "Niçin Anadolu'dan en küçük bir soluk bile gelmez?" ümidini besleyen, "Ben Allah'ın büyük yapısı insan oğluna kıyamam!.. Onun bazen bütün insanlığa kıyıcı bir alçaklığa düştüğünü bilirim de yine kıyamam" diyen ve merhametini "…ileride onu kurtaracak gözü kara nesillere, öldürücü şiddetleri içinde, hiç olmazsa bizden küçük bir pay kalsın" diyerek bırakan bir padişahtır, Abdülhamid. Çanakkale Savaşı esnasında, Eskişehir'e nakil teklifine,

25 Ahmet Kabaklı, *a.g.e.*, s. 115.

"Ceddim Fatih Sultan Mehmet İstanbul'u fethettiği zaman Bizans imparatoru şehirden kaçmadı ve ölmeyi tercih etti. Benden bir Bizans imparatoru kadar da mı haysiyet beklemiyorsunuz" diyerek ruh köküne uygun davranacaktır.

Yunus Emre (1969): Şair'in "Sakarya Türküsü"nde "Hani Yunus Emre ki, kıyında geziyordu" diye aradığı, Yunus Emre şiirinde "Bekletme Yunus'um, bozuldu bağlar, Düşüyor yapraklar, geçiyor çağlar"[26] diyerek istimdat beklediği Yunus Emre'yi anlatır. Yunus'un izinde bir kez daha Allah'ı, "Ballar balı"nı arar, onun adımlarıyla dolaşır Anadolu'da. "Mezarlığı olmayan bir köy" arayan Yunus, bir Derviş ve Çoban'la söyleştikten sonra, Erenler Köyü'nde bulur aradığını. Dağların ardından ismi ünlenir, Meçhul Adam ardından seslenir, "Ölümsüzlük için ölüm lazım" Yunus Emre'nin Taptuk Emre'nin dergâhına gelişi, şeyhinin kızı Fatma Hatun'u Yunus'a vermesi ve çilesi, Yunus Emre şiirleri ile birlikte oyunda bir araya geliyor.

Kanlı Sarık (1970): İhtiyat Timsal'i "mana" olarak karşımıza çıkarır. Fraklı Adam'ın Tarih profesörü olarak karşımıza çıktığı oyunda İhtiyar Timsal, bizzat tarihin kendisidir. Ve profesöre "ruh metodu" ile dokuz asır öncesinden başlayarak bir tarih dersi verir. Kars, oyunda adeta tarihin üzerine yüklediği misyon neticesinde, bütün taarruza ve saldırıya boyun eğen kişileşmiş, "Tarihin en çilekeş havzası" bir şehirdir. Alparslan, "İman hamlesine Türk'te ilk yönü veren ilk kahraman", "Yeni Türk ruhunun anavatanını Anadolu'ya yol açan, Anadolu'yu açan" hükümdardır. Anı'daki zaferden sonra Kars, savaşsız alınır. Ve yürüyüş başlar. Kars'ın kaderi, Türk'ün kaderine ilintilenir, 143 yıl sonra düşen Kars, yeniden Müslümanların eline geçince, Osmanlı'yı büyüten Kayı Boyu'nu emziren bir "ana"ya dönüşür. Ardından Timur istilası, Kanuni döneminde sessiz sedasız yeniden alınışı ardından İran istilası... Halk, "Ebulhasan-ı Hırkani" hazretlerinin Kars'ı her defasında kurtardığına inanır. Kars, Anadolu'nun özünü yüklenerek, her defasında saldırıya uğrayan, yıkılan, yok edilen ancak özündeki manayı kaybetmeyen şehirdir. Birinci Perde bir hasretle, "kurtarıcı" hasretiyle biter. 1882 yılı Kars'ına açılan İkinci Perde'de Yetim Hoca'yı tanırız: "Allah'ım, yetimlik ve şehitlik, benim kanımdan geleceklerin değişmez nasibi olsun" diye dua eder. Bu dua, oyunun gizidir de... Dönem panoramasında iki ideal karakter, Yetim Hoca ve oğlu Mazlum Hoca silsilesinde "Kanlı Sarık" babadan oğla geçerken, Kars'ın Moskof zulmü, ermeni çeteleri ve diğer olaylar karşısında yaşadıkları sahneye taşınır.

26 Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 382-383.

Mukaddes Emanet (1976): Meşrutiyet'in ateşin nidalarıyla başlar: "Yaşasın meşrutiyet...", "Kahrolsun istibdat!.." Hemen ikinci tablodaki dev çınar, Osmanlı'yı remzeder, Abdullah ve Baba'sı ise bu "çınar"ın gölgesine "yas"lanır. Baba bu değişimi şöyle özetler, "Abdülhamid'i devirdiler. Abdülhamit düşmanı Türkler değil, İslâm ve Türk düşmanı köksüzler.." Tanzimat için, "Gâvura yaklaşma, gâvur taklidinden medet umma davranışı..." ifadesini kullanır. Tanzimat sonrası değişimi, savaş ve toplumsal olayların dürbününde, Necip Fazıl'ın perspektifinden algılarız. Yazılmamış "tarih"ten, söylenmemiş "tez"den esintiler vardır, tarihsel oyunlarında... Bu esinti burada da hissedilir. Baba, oğluna emaneti devrederken, bir soruyu da sual eder: "Hala anlamıyor musun? Avrupalı kızağından inme, kaptanı Yahudi, çarkçısı mason, tayfası dönme, rotası dinsizlik, hürriyet gemisinden ne bekliyorsun?" Oğluna, 93 harbinde kullandığı, Paşa'nın hediyesi tüfeği bırakır. Öldürdüğü düşman adedince sekiz çentik atılan bu tüfeğin dokuzuncu çentiği Abdullah'a vasiyet kalır. İkinci vasiyet ise, "... evlenmen, çoluk çocuk sahibi olman, kendini oğluna geçirmen..."dir. Burada da "mana"-yı temsil eden tüfektir.

İbrahim Ethem (1978): Necip Fazıl'ın izini sürdüğü bir başka tarih kişisidir. Vefatından önce yayımladığı son oyundur. Yunus Emre gibi Belh sultanı İbrahim Ethem'in, Allah aşkıyla dünyada mal, mülk, çoluk çocuk ne varsa terk edişini, tasavvuf yolculuğunu anlatır. Garip halleri olan iki dervişi huzuruna çağıran İbrahim Ethem, onların tuhaf halini ve ahvalini sorgulayıp uğurlarken, "Bana bir şey veremediniz ama ruhumu tırmık tırmık pençelediniz" der. Ardından damdan gelen sesle irkilen İbrahim Ethem, bu sesi sual ettiğinde, "Bir katar devem vardı, onu arıyorum" cevabını alır. Damdaki ses, İbrahim Ethem'in "Damda deve mi aranır" hayreti üzerine, şu hikmetli sözü söyler: "Ya sen Allah'ı sırmalı elbiseler, inci düğmeli kaftanlar, altun yaldızlı taht, ipekli yastıklar üzerinde mi arıyorsun?" Sonrasında, İbrahim Ethem'in örnek arayışının peşi sıra, insan-ı kâmil olmanın merhalelerine tanık oluruz.

Püf Noktası (2000): Vefatından sonra gün yüzüne çıkan, Fikret Adil'in *Asmalı Mescit 74* isimli kitabındaki arkadaşlıklardan izler taşıyan, şair Recep Kafdağlı'nın hayatı ve arkadaşları ile ilişkisi üzerine kurulmuş bir oyundur. Başarısız bir intihar girişiminin ardından arkadaşları tarafından yalancılıkla, hokkabazlıkla itham edilen Kafdağlı, "Kalbim 'dur' emrimi dinlemiyor. Nasıl öleyim? Eski bir hikmet sahibinin sözünü dilime pelesenk ettim. 'Ya ol!.. Ya öl!..' Olamıyorum... Ölemiyo-

rum!..” diyerek acısını anlatır. İkisi arasında bocalayan şair Kafdağlı, etrafındaki ressam, gazeteci gibi yakın çevresini iğneler, tahfif eder. Kendisini de “... şahsiyet ibresini bir türlü yerine oturtamayan... bir türlü akıntıya uyamayan, hep ters giden, taş aralarında sıkışıp kalan, sultan üstü köle...” olarak tanımlar. Kat’i bir ölüm ararken, Tophane’deki Meşhur efeyi salık verir yakın arkadaşı Siret... Fakat hesap uymaz, plan değişir, “Mantar tabancası havan topunu yendi! Demek bu dünyada hiçbir madde hesabı yok. Her şey ruhta... Bütün kilitler ruhumuzda...” diyecektir Recep... Recep Kafdağlı’nın ölümü arayışı, Tophane’de başka bir kıvama evrilir, Efe ile karşılaşmasının neticesi kendisini makam ve mevkie götüren bir yola sürükler. Bir anda Efe’yi ve çevresini kontrolü altına alan Recep’e, Efe, “Sen büyücü müsün, nesin ağabey? Hepimizin beynini kamaştırıverdin” diyecektir. İşin Püf Noktası’nı bulan Recep Kafdağlı, Siret’e, “Evet Siri Bey, darağacına giderken bir imparatorluk kazandık. Ama bunu bir hesapla kazanmadık. Öyle rastladı. Aramadan işin püf noktasını bulduk... Bundan sonra görün beni! ... Cemiyete, insanlara hükmedeceğiz, devlet çapında bir oluşla olacağız” der. Sonrasında banka temsilcisi, genel başkan ve sair zevatla yaptığı toplantılar, kendisini amacına yaklaştırır. Ancak Recep Kafdağlı, işin “Püf Noktası”ndan uzaklaştığını hisseder ve başladığı tavan arasına döner.

Sır ve *Kumandan,* Necip Fazıl Kısakürek”in tamamlanmamış iki oyunudur. Yeşil’lerin ihtilali ile açılan oyun, Başkurmay ve Yüzbaşı arasında geçen konuşmalar ile devam eder. Yüzbaşı, Başkurmay’ın kızıyla evli ve gizli görevle siyahların arasına gidecek beş kişiden bir tanesidir. Bir görev esnasında helikopter infilak edecek ve kendisi öldü bilinecektir. Başkurmay, Yüzbaşı’ya “Sizi Allah ve ona bağlı cemiyetin selameti uğruna feda ediyoruz” der. Yüzbaşı’nın karısına ve çocuğuna veda etmeden evden ayrılışı ile oyunun yazılmış kısmı biter. Başkurmay’ı inandığı değerler uğruna gelecek adına planlar kuran bir kişilik olarak, Yüzbaşı’yı ise özel yetiştirilmiş bir subay olarak görürüz.

Kumandan: Denizaltı’nda mahsur kalan dokuz kişiden, bir Yüzbaşı ile Teğmen’in üç saatlik bir havayla mahsur kalmasını anlatır. Yüzbaşı, idealize edilmiş bir karakter olarak karşımıza çıkar. Teğmen’in ölüm feryadı karşısında, “Dayanacaksın! Kimse dayanamazsa ikimiz dayanacağız” der. Denizaltı’dan sağ salim kurtulurlar, sonrasında bir baloda Teğmen’in yine Yüzbaşı’nın karizması karşısında ezik kaldığını görürüz. Kumandan, iki askerin psikolojik çekişmeleri arasında yol bulan, çevresindekilerin Yüzbaşı hayranlığı ile bu karakteri idealize eden bir oyundur.

Sonuç

Necip Fazıl Kısakürek, şairliğinin tahtında, ilk şiirinden on beş yıl sonra, Muhsin Ertuğrul'un teşviki ile içindeki oyun yazma sevdasını özgür bırakmış ve tiyatro sahnesinin ikliminde karar kılmıştır. Ancak aynı saik, inancı ve düşünceleri yüzünden o sahneden kendisini mahrum bırakmış, o da geleceğin aktörleri için oyunlarını yazdığını ifade etmiştir.

Kanaatimce, oyunları sonraki yıllarda sahnelenmiş ve sahnede yer bulmuş olsaydı, bir yazar olarak hem mutlu olur hem de kimi düzeltmeleri bu sahnelemeler mucibince sağlığında yapma fırsatı bulurdu. Tiyatroyu çok önemseyen, tiyatro üzerine düşünen ve metin yazan Necip Fazıl Kısakürek, inancının, düşüncesinin, mefkuresinin anlatılmasında tiyatroyu önemli bulur.

Ayla Ağabegüm, "Necip Fazıl Kısakürek, tiyatrolarında bozulan cemiyeti ve insanoğlunun ruhundaki bunalımı (hafakanı) ustalıkla vermektedir. Cemiyeti düzeltmek için önce çağımızın insanını, bu bunalımdan kurtarmak gerekir. İçinde yaşadığımız ve çözümünü bulamadığımız buhrana, Necip Fazıl çare bulmaya çalışır: "İnanmak... İnanmak, insanoğluna vadedilen mucizelerin anahtarıdır. İnanmanın esası, iç yüzü, hakikati: Allah'a inanmaktır."[27]

Necip Fazıl oyunlarında göze çarpan şey, idealize edilen karakterler (kahramanlar), değişen çevre, adetler, yabancılaşma, savaş ve bireyin çevre ile didişmesi, savaşı ön plandadır. İyiler ve kötüler ekseriyetle keskin hatlarla çizilmiştir. Bu nedenle geçişli karakterlerden ziyade, kendi içinde çözülen, hakikatinden uzaklaşmışken aslına rücu eden kişiler anlatılır.

Kendisini başta tutarak, birey ve toplum üzengisinde, dünya ve ahiret dengesinde her dem sözü olan ve sözünü söyleyen Necip Fazıl Kısakürek, tiyatro sahnesinde de insanlığa hakikati haykırmak sadedinde, çoğu karakterin marifetiyle kendisi konuşur. Oyunlarda çoğu zaman kimi "malumat"ları verme gayretinin aksiyonu ve tempoyu düşürdüğünden bahsedebiliriz. Fikrin aksiyondan önce gelmesi de, tiyatronun sahne üzerindeki hareket unsuruna yer yer durağanlıklar katmaktadır. Necip Fazıl Kısakürek'i, 1935 yılında başladığı oyun yazarlığında, belirgin bir akımı takip ettiğine dair yazdıklarından bir kanaate ulaşmak güçtür. Ancak şairliğinden ve meselelere yaklaşımından kaynaklı, sem-

27 Ahmet Kabaklı, *a.g.e.*, s.293.

bolist çizgiler görüldüğü söylenebilir. Dönemin oyun yazarlarından form olarak farklı bir yapı inşa etmeyi düşünmez. Kendisiyle, ülkesiyle ve dünyayla meselesi olan, tarihine, toprağına ve mefkûresine bağlı bir çizgide kalemini işleten Necip Fazıl, kendi çektiği "fikir çilesi"ne yazdığı karakterleri de ortak etmiş, "acı"sını onlarla da paylaşmıştır. Bu acının ortak paydasında, bütün karakterleri içine alan "feragat" duygusu vardır.

Necip Fazıl Kısakürek oyunları, yerli bir tez ve Anadolu kokan bir hamurdan neşet eder. Adeta değerlerini, ülküsünü, inancını "savunan" bir adamın telaşıyla yazar, yaşar… Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan yolculukta, medeniyet mikyasıyla yaklaşır, kadim olanın yanında cüce "yeni"ye prim vermez. Medeniyetin nefesiyle üzerlerine üfler ve güneş ışığı altında her nevzuhuru üryan bırakır…

Bugün, Necip Fazıl'ın tartıştığı meselelerin çok da uzağında değiliz… *Parmaksız Salih*'in oğlu gibi kumarbaz, *Ahşap Konak*'ın Belkıs'ı gibi annesini öldürme teşebbüsünde bulunacak katil, Para'daki O'nun kızı ve oğlu gibi babasını tanımayan, *Reis Bey*'deki gibi uyuşturucu müptelası çocuklar gibi örnekleri görebiliriz. Tarih derseniz, merkezden muhite, dünden bugüne geniş bir açıyla yüz ölçümünü genişletmekten başka ne yapıyor? Reis Bey'in "merhamet"iyle, Yunus Emre'nin nefesiyle bir yol bulmak gerekli sanırım.

Aslına bakarsanız, tarih, toplum, birey ve inanç nezdinde Necip Fazıl Kısakürek'in tartıştığı meseleler güncelliğini korumaktadır.

Bugünün yönetmenlerine sanırım, oyunculardan daha büyük iş düşüyor.

"Gelecek", çok uzak olabilir!..

Büyük Doğu'nun *Edebiyat Mahkemeleri*: Necip Fazıl'ın Gözünden Edebiyatçılarımız

ALİ EMRE

Necip Fazıl çeşitli yazılarında, konuşmalarında, kitaplarında çok sayıda yazar, şair, edebiyatçı hakkında tespitler yapmış, yer yer yeni ve çarpıcı görüşler ileri sürmüş, bir kısmı fazlasıyla sübjektif olsa da dönemine göre etkili sayılabilecek eleştiriler getirmiştir.

Sanatçı, başlangıcı gençlik yıllarına kadar götürülebilecek bu cesur, eleştirel ve polemikçi tutumunu neredeyse ölümüne kadar sürdürmüştür. Belli bir plana, ilmî disipline ve metodik düşünceye dayanmamakla birlikte önemli tespitler, gözden kaçan çeşitli ayrıntılar, dikkat çekici bağlantı ve kıyaslamalar da içeren bu yazılarında okuyucuyu hemen içine çeken canlı ve cerbezeli bir üslubun, belagat ustalıklarının da devreye girdiği görülür. Yaşadığı dönemde hiç azımsanmayacak bir okur kitlesine hitap etmeyi başaran Necip Fazıl'ın, bu alanda zamanla dillere pelesenk olacak, bir klişe haline gelecek, kendi izler çevresi tarafından da büyük ölçüde sahiplenilecek argümanlar geliştirdiği söylenebilir.

Necip Fazıl ve *Edebiyat Mahkemeleri*

Biz bu yazıda daha çok 1940'lara kadarki dönem üzerinde duracak, çalışmamızı bu zaman dilimiyle sınırlamaya gayret edeceğiz. Buradan hareketle incelememizin başlığı –köşeli bir tarihsel kesite odaklana-

cak şekilde- *Necip Fazıl'ın 1839 – 1939 Arası Dönemde Edebiyatımıza, Edebiyatçılarımıza Bakışı* şeklinde de olabilirdi. Nitekim yazarın ele aldığımız konuyla ilgili en önemli eseri olan *Edebiyat Mahkemeleri*'ndeki yazılar da 1940'ların ortalarında vücut bulmuş hatta kitaptaki bazı yazılar bu tarihten önce yayımlanmıştır.[1] Yeri gelmişken belirtelim ki bu sınırlama bile, oldukça büyük yekûn tutan bir malzeme ile karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir.

Bir yönüyle, Nâzım Hikmet'in "Putları Yıkıyoruz!" kampanyasını çağrıştıran *Edebiyat Mahkemesi*; dönemine göre, orijinal bir buluş, ilgi çekici bir form, dikkate değer bir mizansendir. Necip Fazıl; tartışılmasını, sorgulanmasını, yeniden değerlendirilmesini istediği şair ve yazarları bu mahkemeye çıkarır. Zira bazı edebiyatçıların, hak ettiğinden fazla yüceltildiğini, edebiyat ve sanat alanında cirminden fazla yer kapladığını düşünmektedir. Yanına o dönemdeki bazı arkadaşlarını da alarak şöhretleri sorgulamaya yönelir. Bu çaba, bir yönüyle, yakın dönem edebiyat tarihinin ve algısının da yeniden dizaynı olarak görülebilir. Bu kurguda, gerçek bir mahkemede olduğu gibi, savcı ve yargıçlar vardır, şahitlere söz verilir, bazen bilirkişi raporu istenir, çeşitli delillerin ortaya konmasına özen gösterilir.

Mahkemenin en büyük ve belirleyici aktörü Necip Fazıl'dır şüphesiz. Onun görüşleri ağırlıklı bir yer tutar, belirlemeleriyle noktayı o koyar, verilen hükümlerde onun iddia ve eleştirileri esas alınır. Sonuçta bütün bunları kaleme alan ve yayımlayan da odur. Ayrıntılara dikkat edildiğinde, Necip Fazıl'ın o yıllarda iyi okuduğu, edebiyat dünyasını yakından takip ettiği, kapsamlı bir kitaplık ve hatta arşive sahip olduğu anlaşılmaktadır. Sonradan kendisine yöneltilen eleştirilerden biri olan "Yeterince okumadan, derinlemesine bilgi sahibi olmadan yargılıyor." suçlamasını boşa çıkaracak bir bilgi ve birikim sahibidir bu yıllarda.

Yer yer mizah da içeren bu kritiklerin önemli bir bölümü, 1945 yılında aynı başlık altında *Büyük Doğu* dergisinde yayımlanmıştır. Bu yazılar, daha sonra Suat Ak tarafından derlenerek ilk kez 1997 yılında okuyucuya kitap biçiminde sunulmuştur. Fakat bu tür değerlendirme ve kritiklerin başka kitaplarda ve kendisiyle yapılan söyleşilerde de yer aldığını bir kere daha belirtmekte yarar var. Bütüncül bakıldığında, divan edebiyatına ait ilk dönem görüşlerinden, *Babıâli* kitabındaki sıra dışı, keskin değerlendirmelerine kadar, *Büyük Doğu* yahut Necip Fazıl merkezli minyatür bir "Edebiyat Tarihi"ne ulaşmak bile mümkündür.

1 Necip Fazıl Kısakürek, *Edebiyat Mahkemeleri*, Büyük Doğu Yayınları, 5. Basım, İstanbul, 2013.

Bu eksende tespit edilecek maddeler ve edip isimleri eşliğinde kapsamlı bir derleme hatta bir "sözlük" çalışması da yapılabilir.

Okuyucunun şu hususu daima göz önünde bulundurması gerekir ki Necip Fazıl, mizaç olarak çok zor beğenen hatta zaman zaman insanda hiçbir şeyi, hiçbir edibi beğenmemeye koşullanmış bir zihinle işe koyulduğu kanaati uyandıran bir sanatçıdır. Cumhuriyet döneminin en büyük protest seslerinden ve polemikçi yazarlarından biridir. Özgüveni çok yüksektir. El attığı her alanda hiç çekinmeden ve donanımının önünü ardını yeterince kolaçan etmeden rahatlıkla söz alabilmektedir. Değerlendirmeleri, hükümleri de çoğu zaman öznel olmanın ötesinde acımasız bir boyut kazanabilmektedir. Bazen eleştiri sınırlarını fazlasıyla aşan ağır ifadeler kullanabilmekte, yeri geldiğinde suçlamaktan ve kötülemekten asla çekinmemektedir. Hatta onun az eleştirdiği birini aslında beğendiği, önemsediği, övdüğü bile söylenebilir. Kimi zaman üslup, belagat, coşku ve heyecan fikirlerine galebe çalmakta, tespitlerinin üstünü örtebilmektedir. Kimi zaman da kendi içinde farklı gerilim noktaları görülebilmekte hatta çelişki sayılabilecek belirlemelerle karşılaşılmaktadır.

Necip Fazıl'ın sadece edebiyat alanıyla sınırlı kalmayan bu tür görüş ve eleştirileri, en azından bazı isimler ve tespitler bağlamında, zamanla bir "zihin inşası" da oluşturmuştur. Kendisinden sonra gelenleri de önemli ölçüde etkilemiş, yönlendirici ve belirleyici olmuştur. Bunların günümüzde yeniden ele alınmasında, sorgulanmasında, tartışılmasında kuşkusuz yarar vardır.

Bu çalışma, başta da belirttiğimiz gibi, belli bir zaman dilimini ve ağırlıklı olarak "Edebiyat Mahkemeleri" mizanseninde yer verilen edebiyatçıları merkeze almaktadır. Bunlar Namık Kemal, Tevfik Fikret, Yahya Kemal, Mehmed Âkif, Nurullah Ataç ve Nâzım Hikmet'tir.

Namık Kemal

Namık Kemal, Necip Fazıl'ın sık sık gündeme getirdiği, çeşitli yazı ve kitaplarında atıflar yaptığı, zaman zaman da kıyasıya eleştirdiği bir edebiyatçıdır. Onun ötesinde, Necip Fazıl'ın, *Namık Kemâl* adlı müstakil bir kitabı da vardır. Yayımlanış öyküsü de ilginçtir: Necip Fazıl, Ankara'da yüksek öğrenim gençlerinden oluşan bir sanat ve edebiyat grubuna "Metinlerle Garp Edebiyatı" dersleri, konferansları vermekle

görevlendirilmiştir. Henüz 35 yaşındaki yazara, Maarif Vekâleti tarafından, Namık Kemal'in doğumunun 100. yıldönümü dolayısıyla ve elbette ona saygı amacıyla yayımlanması düşünülen bir kitap yazması önerilir. Necip Fazıl kitabı yazıp teslim eder. Kitap, geniş ölçekli bir biyografi çalışması olmasının yanında, Namık Kemal'i yer yer eleştiren hatta birçok yönüyle karalayan, küçümseyen cümleler de içermektedir. Zaman azalmıştır. Kitabın, ünlü müellifin doğum günü olan 4 Aralık'a yetişmesi gerekmektedir. Yetkililer, sözlerinde durur ve kitabı yayımlarlar. Ancak, Türk Dil Kurumu Genel Sekreteri İbrahim Necmi Dilmen, kitaba bir "zeyl" yazar, sonuna notlar eklenir. Dilmen, Necip Fazıl'ın –zaman zaman zehir zemberek eleştiriler içeren- cümlelerine, tespitlerine, görüşlerine aynı kitapta cevap vermiş olur.

Necip Fazıl, bu kitabı sonradan gözden geçirir ve kendisi yayımlar. Yeni hâliyle 300 sayfayı geçen bu kitapta Namık Kemal'i "Şahsı", "Eseri" ve "Tesiri" başlıkları altında ele alır.[2]

Daha sonra sık sık kullanacağı bazı orijinal kelimeler, deyimler, tamlamalar, sözler içermekle birlikte, kitapta henüz oturmuş bir Necip Fazıl düzyazısının tadı ve ağırlığı yoktur. Nesnellik kaygısı baskın değildir. Plan, kompozisyon, tasarım yönünden çeşitli zaaflar taşır. Dipnotlara yer verilmez, kaynakçanın kullanımı da pek derli toplu değildir.

Edebiyat, tarih, din ve siyaset gibi konularda henüz gerçek çehresine tam olarak kavuşamamış olan Necip Fazıl'ın, bu kitapta Namık Kemal'i çeşitli yönleriyle anlatırken, değerlendirirken, yorumlarken sürekli ikircikli bir ruh hâli içinde olduğunu görmek mümkündür. Ara sıra "amelî deha", "aksiyoner ruh", "müthiş hafıza" gibi övgülerle onu yüceltse de bu övgülerini müellifin başka yönlerini, eksiklerini, yetersizliklerini ileri sürerek geri alması da fazla zaman almaz. Hüküm ifade eden cümlelerinde zaman zaman zorlandığı, bocaladığı hatta çelişkilere düştüğü görülür. Ali Ekrem, Süleyman Nazif, Ebuzziya Tevfik, Sadettin Nüzhet gibi ediplerden aktarmalar yapar; fakat onların aşırı övgü içeren ifadelerini de eleştirmekten, budamaktan çekinmez. Ali Ekrem hakkındaki şu yargı, bu tutumun aşırı örneklerinden biri olarak dikkat çeker:

> "Zira, her şeyden evvel bilmek gerekir ki, Namık Kemal'in eserleri arasında en fazla posa olanı oğludur."

2 Necip Fazıl Kısakürek, *Namık Kemâl*, Büyük Doğu Yayınları, 7. Basım, İstanbul, 2011, 350 s. - Necip Fazıl, *Vatan Şairi Namık Kemâl* adlı bir senaryo-roman da yazmıştır.

Namık Kemal'in içkiye, rakıya düşkünlüğünü anlatırken bile tek bir olumsuz îmada bulunmaz sözgelimi; fakat kendi kökleşmiş kanaatlerini, kabullerini boşa çıkarmaya yol açacak konularda soğukkanlılığını korumakta zorlanır.

Necip Fazıl'a göre, mesela ilk dönemde, klasik tarzdaki şiirlerinde Namık Kemal; "becerikli fakat mutlaka şahsiyetsiz ve basit bir kopyacı"dır. Divanı, "bir mizaç ve meşrep farîkası"ndan, "duygu ve düşünce şahsiyeti"nden, "inşa ve mimari hususiyeti"nden yoksundur; mücerret planda ciddi ve etkileyici hiçbir ruh ve kafa ukdesine sahip değildir. Örneklerini daima kaba akıl zemininde arayan Namık Kemal, büyük ve küçük şairler arasında, sâf şiir idraki bakımından orta aklının erebildiği kimi bulmuşsa dilini ona uydurmakta tereddüt etmemiştir.[3]

"Tasavvuf" konusunda da eleştirir Namık Kemal'i. "Şairin mutasavvıfane ıstılahları hâvi olan manzumeleri, mesela Yunus'ta olduğu gibi, bir heyecanın mahsulü değil, nihayet bir taklit ve özentinin ifadesidir." tespiti bunun göstergesidir. Necip Fazıl, bu konuda Saadettin Nüzhet Ergun'un görüşlerini de delil olarak zikreder.[4]

Necip Fazıl, Namık Kemal'in *Divan*'ı dışındaki, *Divan*'ı sonrasındaki şiirlerini de eleştirmiştir. Ona göre, Namık Kemal, "telkin işinde bir cüce, tebliğ işinde bir dev"dir. İlginç olan şudur ki Necip Fazıl da yaşı ilerledikçe bu tür şiirler yazacak, bazı şiirlerde tebliğ ve telkine yönelecek, kendisi de bu bağlamda çeşitli eleştirilerle karşılaşacak, dahası oldukça basit dizelerle bir marş bile kaleme alacaktır. Dikkatli ve derinlemesine bir bakış; Namık Kemal ile Necip Fazıl arasında sayılıp dökülmeye kalkıldığında epey yekûn tutacak benzerlikler, yakınlıklar, biyografik ilintiler bulmakta zorlanmayacaktır.

Necip Fazıl'a göre Namık Kemal'in şairliği de romancılığı da oyun yazarlığı da zayıftır. Fakat "Gazeteci Namık Kemal", bunlardan birkaç gömlek üstündür. Nitekim bu konuda hakkını vermekten, onu övmekten çekinmez:

> "Hayatını ve eserinin şiir köşesini anlatırken, daima işe küçük tecritten başlayıp işi büyük teşhiste bitiren bir sathî ve amelî dünya dehâsı diye tarif ettiğimiz Namık Kemâl, çok tabiidir ki en keskin ışıklarını, böyle bir dehâ için en müsait zemin olan gazetecilikte, haysiyetli mânasıyle gazetecilikte gösterecektir."[5]

3 Necip Fazıl Kısakürek, *Namık Kemâl*, s. 173.
4 Necip Fazıl Kısakürek, *Namık Kemâl*, s. 176.
5 Necip Fazıl Kısakürek, *Namık Kemâl*, s. 239.

Şiirde Fuzulî, Bâki, Nedim ve Şeyh Galip gibi "şanlı süvarilerin idare ettiği zafer gerduneleri" arasında "bir kağnı arabasını dürtüklüyormuş" gibi görünen Namık Kemal, gazetecilik alanında "nazarları göğe çekecek yepyeni bir nakil vasıtasına pilotluk etmektedir ki bu nakil vasıtası bir tayyare" mesabesindedir.[6]

Bir tiyatro yazarı olarak Namık Kemal, birkaç küçük amelî fayda dışında bir kıymet taşımayan biridir Necip Fazıl'a göre. Devrinin tiyatro alanındaki bilgisizliği ve zevksizliği yüzünden başarılı bulunup yüceltilmiştir. Tiyatro eserleri, "hiçbir suretle bahse değmeyecek kadar âdi ve iptidaî" eserlerdir.[7]

"Romancı Namık Kemal" de Necip Fazıl'ın gözünde fazla bir değer ifade etmez. Hatta romanları, tiyatrolarından daha geri, daha zayıftır. Tiyatroya yönelirken hiç değilse yepyeni bir şuurla, yepyeni bir iş fikri canlandırdığına inanmıştır; tiyatro aksiyonunu tiyatro dışında amelî fayda sathında yaşatma noktasında başarısından söz edilebilir. Hâlbuki romana girerken ne yaptığının farkında bile değildir. Onun romanları; vücuda getirilme, kaleme alınma, biçimlendirilme ve isimlendirilme şartları yakından incelendiğinde, masal ve hikâye üslubuyla herhangi bir nakilden başka bir şey değildir.[8]

Necip Fazıl, Namık Kemal'in tarihçiliğine de değinir ve bu konuda da merhamet göstermez. Bir tarih âlimi olmayan Namık Kemal; eserlerinde hadiseleri bulma, derleme, inceleme, düzene sokma, anlamlandırma ve yorumlama bakımından herhangi bir ilmî usulü temsil etme kaygısına muhtaç da malik de değildir:

> "İlmî mânada tarihçilikle zerre kadar ilişiği olmayan; edebî fikircilik yönünden edebî tarihçilik işi..."[9]

Namık Kemal'in "tesiri" konusunda da daha objektif, daha serinkanlı olduğu görülür Necip Fazıl'ın. Ona göre, "eseriyle bir kıvılcımsa, tesiriyle bir yangındır" Namık Kemal. Siyasi, içtimai ve edebi alanlarda birçok insanı etkilemiş, birçok fikrin gündeme gelmesini sağlamış, arkasında çok sayıda çırak ve hayran bırakmıştır. Edebiyat alanında etkiledikleri arasında Mustafa Refik Bey, Kemalpaşazade Sait Bey, Kâ-

6 Necip Fazıl Kısakürek, *Namık Kemâl*, s. 243.
7 Necip Fazıl Kısakürek, *Namık Kemâl*, s. 300.
8 Necip Fazıl Kısakürek, *Namık Kemâl*, s. 305.
9 Necip Fazıl Kısakürek, *Namık Kemâl*, s. 311.

nipaşazade Rifat Bey, Recaizade Mahmut Ekrem, Ebuzziya Tevfik, Abdülhak Hâmit, Samipaşazade Sezai, Süleyman Nazif sayılabilir. Fakat Necip Fazıl'ın şu yorumu da dikkatten kaçacak gibi değildir:

> "Bu yüzdendir ki, kendisini, sanat mayası bakımından aşkın olan Abdülhak Hâmit de dâhil olduğu hâlde bütün çırakları onu, illetini tam kavrayamadıkları meçhul bir cepheden fevkalade severler, sayarlar, kıymetli bulurlar; fakat herhangi bir edasını benimsemezler. Aksine o, Namık Kemâl, çıraklarının edasını benimser."[10]

Necip Fazıl; kitabının sonunda "Toplayıcı Hüküm" başlığı altında Namık Kemal'le ilgili kanaatlerini bir kez daha ve özlü bir şekilde dile getirir. Bu kanaat, tespit ve yorumlar; şu şekilde sıralanabilir:

1. Namık Kemal, bir müstakil sanat ve estetika dünyası, hususî bir düşünce ve duygu mayası, eşya ve olaylara karşı şahsî bir idrak zaviyesi temsil eden sanatkâr bakımından, şair, tiyatro yazarı, romancı ve nâsir değildir.
2. Bu uğraş alanları, ona, yalnızca vasıta ve âlet sırrını vermiştir.
3. Namık Kemal, içtimaî bir vaizdir. Şiiri de, tiyatroyu da, romanı da, nesri de kendisine vaaz kürsüsü olarak seçmiştir. Bu âletlerdeki derinliğine telkin planını dolduramamış, genişliğine tebliğ planını ise baştanbaşa kaplamıştır.
4. Namık Kemal'in yerleştiği ve en hâkim şahsiyetiyle göründüğü kürsü, gazeteciliktir. Şaşkın ve zavallı konumdaki bir toplumda, o, haykırış ve heyecanıyla, birinci derecede bir cemiyet rehberi ve kahramanı olmayı başarmıştır.
5. Namık Kemal, ruhî bünyesindeki en toplu seciye ifadesiyle, derinliğe doğru sonsuz bir kuyu değil, genişliğe doğru hudutsuz bir göldür. Eğer o hem derinliğine, hem genişliğine bir deniz olsaydı; bahası Türk cemiyetinde kâinata bedel biri hâline gelebilirdi.

Necip Fazıl, konuşmalarının bir kısmının bir araya getirildiği *Sahte Kahramanlar* adlı eserinde de Namık Kemal'den, bu ilk kitabındaki yaklaşıma bağlı ve sadık kalarak söz eder. Eleştirilerini yine benzer cümlelerle sıralar. Bu kitapta Namık Kemal'e karşı biraz daha acımasız davrandığı söylenebilir. Farklı olarak, II. Abdülhamid'e karşı tavrından

10 Necip Fazıl Kısakürek, *Namık Kemâl*, s. 334.

dem vurur ve bu konuda onu "ahlaksız" olmakla suçlar. Niteleyici cümlesi, kısa ve çarpıcıdır:

> "Bir cüce; pehlivanlık taklidi yapan bir cüce..."[11]

Tevfik Fikret

Tevfik Fikret, başta sözünü ettiğimiz "Edebiyat Mahkemesi"ne çıkarılan ilk sanatçıdır.

Onunla ilgili olarak iki mahkeme, iki ayrı oturum yapılır. İlk oturumda Ali Ekrem, Süleyman Nazif, Cenab Şahabeddin ve Ziya Gökalp'in –kendi tespitleri, cümleleri eşliğinde- şahitliklerine başvurulur. Cenab Şahabeddin objektif sayılabilecek tespitlerde bulunur, diğerleri daha çok Fikret'i övmekle yetinirler. En sonda, edebiyat tarihçisi Fuad Köprülü'den de birkaç cümle aktarılır.

Fikret'le ilgili ikinci oturumda, Sabiha Zekeriya Sertel'in onu yücelten, onun yeni rejim ve edebiyat için de büyük bir değer olduğunu ifade eden yazısı okunur. Mahkeme, Necip Fazıl'ın, *Tevfik Fikret'e Hitap* başlıklı yazısından aktarılan değerlendirmelerle biçimlenir. Necip Fazıl, ana hatlarıyla şu belirlemeleri yapar:

1. Fikret, saf şiir ve fikir noktasından, arpa tanesi boyunda bir cücedir.
2. Şiir cephesinden bakıldığında, Fikret'te sığ ve basit bir duyuş ve zevk seviyesinden başka bir şey yoktur.
3. Fikir cephesinde ise ne bir dava, ne davalar arasında bir terkip, ne de bütün olaylara tatbikte şart olan ana mizan ve ölçü söz konusudur.
4. Seciye yönünden; baştanbaşa "rücûların seciyesi"ne sahiptir. Önce dini öven, sonra dine saldıran şiirler yazmıştır söz gelimi. Önce II. Abdülhamid'e "Cülûsiye" şiiri, sonra "Bir Lahza-i Taahhür"... Önce İttihadçılara övgü, "Millet Şarkısı" şiiri, sonra Meşrutiyete ve İttihadçılara düşmanlık...
5. İman cephesinden bakıldığında ise, Fikret, isyan ve boşluk içindedir. Hiçbir şeye inanmayan biridir.

11 Necip Fazıl Kısakürek, *Sahte Kahramanlar*, Büyük Doğu Yayınları, 20. Basım, 2013, s. 70 – 75.

Bütün bunlardan sonra mahkeme heyeti, Tevfik Fikret hakkında şu hükme ulaşır:

- Şiir dilini nesir dili hâline sokmak ve âdi bir tebliğ vasıtası hâline getirmek,
- Şiir ve fikirde saf kıymet olarak hiçbir derinliğe ulaşmamak ve en cüce Batılı sanatçıların etkisi altında kalmak,
- Sadeleşen dili, en yakası açılmamış lugat cambazlıkları altında boğmak,
- Benzersiz bir bencilliği, ahlak ve fedakârlık şeklinde göstermek, mücadeleye çağırdığı hâlde hakikî cemiyet saflarındaki mücadele şartlarından firar etmek,
- Yetiştirdiği oğlu ile, mensubu olduğu milletin iman kaynağına mutlak bir hıyanette karar kılmak, suçlarından dolayı;

"Tevfik Fikret'in, başıboş ve sahipsiz Türk edebiyatı tarihinde açıkgözce işgal etmekte olduğu mevkiden indirilmesine" karar verilir.

Mezarı da özellikle gençlere yasaklanacak, sade kendi ıstırap hâline terk edilecek ve civarına kimse yanaştırılmayacaktır.[12]

Necip Fazıl, bu arada *Büyük Doğu Akademyası* adıyla bir oluşumun temellerini atar. Büyük Doğu Akademyası, ilk toplantısını 30 Aralık 1945 Pazar günü Necip Fazıl'ın evinde yapar. Toplantıya Kâzım Nami Duru, Burhan Belge, Salâh Birsel, Gavsi Ozansoy, Fahri Erdinç, Özdemir Asaf, Oktay Akbal, İskender Fikret Akdora, Abdurrahman Şeref Lâç, Nejat Muhsinoğlu, Zahir Güvemli katılır.

Toplantıda önce "Büyük Doğu İdeolocyası" üzerinde durulur. Genel konular görüşülür. Ardından söz alan Oktay Akbal, Tevfik Fikret'e "edebiyat mahkemesi"nde fazla yüklenildiğini söyler ve aynı mahkemeye ikinci olarak Mehmed Âkif'in de çıkarılması gerektiğini belirtir. Necip Fazıl, bunun yanlış olacağını, Âkif'in daha sonra çıkarılması gerektiğini dile getirir. Tartışma büyür. Sonunda, Tevfik Fikret için hemen ikinci bir mahkeme kurulmasına karar verilir. Burhan Belge, İskender Fikret Akdora, Gavsi Ozansoy, Özdemir Asaf ve Oktay Akbal; Fikret'in lehinde konuşurlar. Salâh Birsel, Kâzım Nami Duru ve Zahir Güvemli ise onu mahkûm ederler. Yine en sonda söz alan Necip Fazıl, evinde bulunan *Servet-i Fünûn* mecmualarını getirir. Fikret'in bu ilk dönemde François Cope'nin taklitçisi olduğunu belirtir. Etkilenme-

12 Necip Fazıl Kısakürek, *Edebiyat Mahkemeleri*, s. 7-17.

leri tek tek örneklerle gösterir. Cope'nin şiirleriyle Fikret'inkiler arasındaki paralelliklere; etkilenmenin, taklidin boyutlarına çok sayıda metin okuyarak dikkat çeker. Onun, kendinden öncekilerin soluk bir devamı olduğunu söyler. Anlaşıldığı kadarıyla Necip Fazıl bu konuya iyi hazırlanmıştır, konuyla ilgili birikimi ve ezberi de arkadaşlarından fersah fersah ileridedir. Konuşmaya devam eden Necip Fazıl; İttihad Terakki'nin, Fikret'i sıkıştırdığını ve ona marş sipariş ettiğini belirtir. Bu müdahaleden önce, onun II. Abdülhamid'e muhalefetinin olmadığını söyler. Bilahare İttihad ve Terakki'den yüz bulamayınca onlara da muhalefet ettiğini vurgular.

Fikret'le ilgili bu yeni oturumda da Necip Fazıl'ın sesi ve değerlendirmeleri baskın çıkmış, diğer katılımcılar –bazı tespit ve iddialar içlerine sinmese de- susmak, kabullenmek zorunda kalmışlardır.[13]

Yahya Kemal

"Edebiyat Mahkemesi"ne çıkarılan ikinci sanatçı, Yahya Kemal'dir.

Onun mahkemesinde de Samipaşazade Sezai, Halid Ziya, Cenab Şahabeddin, Süleyman Nazif, Ahmet Haşim, Mehmet Emin Yurdakul, Rıza Tevfik Bölükbaşı, Halide Edip, Fazıl Ahmet, Cemil Sena Ongun, Mehmet Kaplan konuşturulur. Lehte ve aleyhte çeşitli görüşlere, kanaatlere yer verilir.

Sözü Necip Fazıl aldığında, şu tespitler yapılır:

1. Yahya Kemal, bir hayranlar zümresine sahipti. Herkese yeni bir dil, yeni bir estetik, yeni bir nefes hâlinde görünen bir edayı yaşatıyordu. Telkin ve sihir kabiliyetine sahipti. Fakat gerçekte onda ne bir fikir, ne bir sentez, ne de bir sistem vardı.

2 Yahya Kemal; şiirde birinci unsur olan ruh ve fikirde değil fakat ikinci unsur olan zevkte bir erginliktir.

3. Yahya Kemal, Batı'yı plastik sınırlar içinde kavrayabilmiş ve Doğu'yu da aynı anlayışla yaşamaya ve yaşatmaya başlamıştır.
4. Tezin eksik olduğu yerde "oyun"a, sistemin eksik olduğu yerde "meşrep"e, imanın eksik olduğu yerde "rindlik"e başvurarak noksanlarını telafiye çabalamıştır.

13 Necip Fazıl Kısakürek, *Edebiyat Mahkemeleri*, s. 19-31.

5. O, realiteyi bir fotoğrafçı gibi çalışarak değil, zihnî süre içinde, hatıra hâlinde naklederek şiirimizde uygulamıştır.
6. Yahya Kemal; şiire gerek şekil gerekse estetik planda ulaşmış bir şairdir. Çağdaş edebiyatımızda ilk defa bir şiir dili kuran kişidir. İlk defa şiire "bütün telakkisi"ni getirmiştir. Taklitçileri arasında orijinal kalmayı bilmiştir. Mensubu olduğu milletin asırlar çerçevesindeki yekpareliğini şiire başarıyla sindirmiş önemli bir sanatkârdır. Fakat yaşadığı toplumun ihtiyaçlarına sosyal bir karşılık getirememiştir. Onda toplumsal bir ıstırap yoktur. Estetik ve kişisel planın dışına çıkamamıştır.
7. O daima "bedbin"dir. Dengesini bulamamış bir iman yarasıyla çırpınıp durmuştur.

Necip Fazıl'a ait bu tespitlerin serdedilmesinin ardından, değerlendirmesini yapan "mahkeme" şu hükme varır:

Yahya Kemal, yaşadığı devrin, özellikle sanatta baştanbaşa yüzeysel ve sahte anlayışların, taklitçi ve aşağılık örneklerin arasında, kelimenin tam anlamıyla gerçek bir şairdir.

Şu kadar ki bu gerçekliği, her yönden sarsılan toplum binasında, bir temel kuracak büyük terkip ve cevhere ulaştıramamıştır.

> "O, dünyaları kavramakta en ileri plastik zevk hadlerinin mağrur inzivasına çekilmiş ve buradan büyük bir idrake yol bulamamış bir sanatkârdır."

Şaire verilmesi uygun görülen çelenkte, bu son cümlenin yer almasına karar verilir.[14]

Necip Fazıl'ın, şiirde bir yere kadar hakkını teslim ettiği Yahya Kemal ve izleyicileri hakkında ileride daha sert ve pervasız konuştuğunu biliyoruz. Mensubu olduğu milletin büyük bir şevkle sahiplendiği bir mabedin, bir caminin eşiğinde beklemekle, onu dışarıdan seyretmekle yetindiğini düşündüğü Yahya Kemal'i ve benzerlerini "bal kavanozunu dışından yalayan adamlar" olarak niteleyecektir sözgelimi. Fakat Necip Fazıl'ı seven, onu okuyarak büyüyen sağcı, mukaddesatçı, muhafazakâr kuşaklar ve aydınlar; Yahya Kemal'le ilgili değerlendirmelerinde daha ölçülü davranmışlar, onu ve eserini sevip sayma noktasında Necip Fazıl'ın rezervlerini aşmaya gayret etmişlerdir.

14 Necip Fazıl Kısakürek, *Edebiyat Mahkemeleri*, s. 39-50.

Mehmed Âkif

"Edebiyat mahkemesi"ne çağrılan, çıkarılan üçüncü simadır.

Bu mahkemede "amme şahitleri" olarak Fuat Köprülü, Âgâh Sırrı Levend ve Abdullah Tansel dinlenir.

Daha sonra –onu savunacak şekilde- Cenab Şahabeddin'den, Süleyman Nazif'ten, İsmail Habip Sevük'ten, Hakkı Süha ve Yakup Kadri'den kısa tespitler, görüşler aktarılır. Karşı taraf şahitleri olarak da Nurullah Ataç, Şükûfe Nihal ve Sabiha Zekeriya Sertel'e söz verilir. Bu isimler Âkif'i eleştirir ve kötülerler.

Mahkeme, "vukuf ehli" sıfatıyla, Büyük Doğu'cu Adıdeğmez'den (Necip Fazıl'dan) bir rapor ister. Rapordaki bazı tespitler şu şekilde özetlenebilir:

- Âkif; sevenleri tarafından da kendisinden tiksinenlerce de anlaşılabilmiş bir şahsiyet değildir. İki taraf da bu konuda kolaycı, ucuzcudur.
- Âkif; Müslümanlığı derinliği ve giriftliğiyle, hakikati ve esrarıyla kavrayabilmiş değildir.
- Saf şiir ve sanatta da üstün bir sese yükselememiştir.
- Tevfik Fikret'teki "küçük çaplılık" onda da vardır. O, aslında, müsbet bir Tevfik Fikret'tir. İkisi de "mareşal" konumunda gösterilmişlerse de gerçekte ancak bir "onbaşı" mesabesindedirler.
- Âkif, kabuğunu delemeden doğruda ve güzelde kalmak imtiyazına eren, orta hâlli bir aksiyon adamıdır.
- Âkif'te, İslâm'ın içi, ruhu, bâtını olan, bütün eşya ve hadiselerin gizli anahtarlarını saklayan tasavvufî idrak ve mizaçtan bir eser bile yoktur.
- Zâhir planda görebildiği de, Cemaleddin Afganî ve Şeyh Abduh'un rehberliğine bağlı bir çıkmaz sokak istikametidir.
- Nazmı meramına uyduran, dilini sadeliğe ve hayata ulaştıran, usta tebliğ reçeteleri yazan bir "münevver"dir.
- O, en çok sahte olmamaya çalışmıştır; bu yönüyle de hakikîlik, aslîlik ve hâlislik taşır. Ahlaklı ve feragatli bir kahraman hayatı yaşamıştır. Fakat o yolun beklediği gerçek kahramanların önünde mahcup kalmış biridir.

Mahkeme heyeti, bu “vukuf ehli” rapora istinaden Âkif’e de bir çelenk verilmesine ve fakat çelenge şu cümlenin yazılmasına karar verir:

> “Doğru yolun kifayetsiz mütefekkirine, küçük şairine, fakat hayatıyla büyük feragatkâr ve namuskârına Allah rahmet etsin.”[15]

Necip Fazıl; Mehmed Âkif’i, tasavvufa olumsuz bakışı, “Çanakkale şehidleri”ni “Bedr’in aslanları” ile bir tutması, “ilhamı doğrudan doğruya Kur’an’dan alma”yı savunması gibi çeşitli noktalardan eleştirmeye daha sonra da devam etmiştir. Fakat başkalarının onunla ilgili eleştirilerine de cevap vermiş, Âkif’in “mahalle dışı”ndan kişilerce hırpalanmasına da yeri geldiğinde karşı çıkmıştır.

Söz konusu eleştirilerde, *Sırat-ı Müstakim / Sebîlürreşad* çizgisine dönük bir tepkinin etkili olduğu da söylenebilir. Zira Necip Fazıl, Cumhuriyet döneminde Müslümanlıkla ilgili cehd ve fikriyatın artık *Büyük Doğu* etrafında cereyan etmesini, toplanmasını, teşkilatlanmasını arzu etmekte; başka oluşum ve önderliklerin varlığını sürdürmesine de kaşlarını çatmaktadır. Bazen tutarsızlıklar, çelişkiler de içeren Âkif eleştirisinde bu psikolojinin de devreye girdiği düşünülebilir. Onun ötesinde, Necip Fazıl, en azından bu ilk eleştirileri serdettiği yıllarda, Mehmed Âkif’in Kur’an ve İslâm bilgisini, birikimini sınayabilecek, onun iman ve samimiyetini sorgulayabilecek, ümmet perspektifini fiilî bir tecrübe ile kuşatabilecek, eserinin ve çabasının arka planını ve derinliğini bütün boyutlarıyla görüp süzebilecek konuma ve donanıma sahip değildir.

Nurullah Ataç

“Edebiyat mahkemeleri” mizansenine göre, Nurullah Ataç’la ilgili oturum büyük bir ilgi görür. “Mahkemenin önü mahşer. Kalabalığın ekseriyeti genç.” cümleleriyle başlar söz konusu oturum.

Ataç, 47 yaşındadır; -henüz yayımlanmış kitabı olmamakla birlikte- gücünün ve şöhretinin zirvesine tırmanmaktadır. Necip Fazıl, yer yer farklı görüşlere yer vermekten imtina etmediği bu mahkeme formundaki değerlendirmelerinde bu kez büsbütün pervasız, büsbütün

15 Necip Fazıl Kısakürek, *Edebiyat Mahkemeleri*, s. 51-62.

acımasızdır. Mahkemeye mütalaasını sunan "savcı", Ataç'ı herkesin huzurunda küçük düşürmekten, onu iğneli sözlerle incitmekten bile çekinmez. Uzun bir "iddianame" okunur önce. Ataç'la ilgili iddianamedeki sivri, köşeli tespitlerden bazıları şu şekilde sıralanabilir:

1. Gençliğinde el uzattığı şiir ve hikâyede başarısız olmuştur, eleştirmenliği de aslında yok hükmündedir.
2. Adı olan "Nurullah" ne kadar "Allah'ın nuru" ise kendisi de o nispette münekkittir!
3. Tutunamadığı uğraşları bırakarak nihayet halkla sanatkâr arasında bir nevi zevk simsarlığı vaziyetini seçmiştir.
4. Çevirileri dışında, yazılarını bir araya getirdiği, sahiplenebileceği bir kitabı bile yoktur.
5. Hiç değişmeyen kabak çekirdeği üslubu ve Hotantolar diliyle "söyleşi, eyleşi, beyleşi" diye, kırk yıllık balıkçı Yani'nin kırk yıllık midye dolması gibi hep aynı mutfak marifetlerini tekrarlamaktadır.
6. O olsa olsa, iyi bir mizah mecmuası muharriri, orta bir edebiyat okuyucusu, son derece aşağı bir felsefe talebesi, zengin bir sinir hastası, pasyone bir kumarbaz, bazen çok kuvvetli bir nüktedan, fakat her zaman ve hiç değişmez tarzda bir mesleksiz ve mezhepsiz olabilir.
7. Kendine has hiçbir irfanı, bilgisi, tahayyülü, terkibi, tecridi, zevki, sezişi, duyuşu, üslubu, mimarisi olmayan Nurullah Ataç; Süleymaniye Camiinin bitişiğinde kırık bir sardalye kutusudur.

Bu sırada "mübaşir", bir çuval içinde, Ataç'ın yazdıklarından örnekler de getirip teşhir edilmesini sağlar.

Hâkim, Nurullah Ataç'a savcının iddianamesine karşı ne diyeceğini sorduğunda, söz konusu mahkeme mizanseninde ona söylettirilen şu sözler -en azından- ilginçtir:

> "- Hiç!.. Ben asla kelli-felli, kitap ve sistem sahibi bir münekkit olmak istemedim ve bunu iddia etmedim. Birkaç yazımda da belirttiğim gibi, ben, duygularımı ve teessürlerimi rastgele kaydetmekten başka bir istek peşinde gezmedim. Onun içindir ki, hakkımda düşülen bu kadar telaş ve gürültüyü lüzumsuz, sarf edilen büyük büyük kelimeleri de garip buluyorum! Kararı mahkemeniz versin, söyleyecek başka sözüm yok!"

Hâkim, bu sözler üzerine, müdafaa şahidi olup olmadığını sorar. Dinleyiciler arasından bir el kalkar. Bu elin sahibi, kitapta ilginç dış görünümüyle resmedilen Sait Faik'tir. Sait Faik, Ataç'ı şöyle savunur:

> "Efendim, bendeniz Nurullah Ataç'ın yazılarını bu memleket muharrirlerinin hepsinin üstünde bulurum... Bence muhtaç olduğumuz tenkit ve zevk yalnız onda vardır."

Sait Faik, bir iki cümle daha ettikten sonra, birden sözlerinin istikametini değiştirir ve nefret ettiğini açıkça söylediği Necip Fazıl'a çatar. Necip Fazıl'ın, bir romanını Büyük Doğu'da yayımlamak için 100 liraya satın aldığını, sonra da bu romanın on para etmediğini söylediğini belirtir. Sait Faik'in, "cihanın en tahammül edilmez ukalası" diye nitelediği Necip Fazıl'la ilgili sözleri şu cümlelerle nihayete erer:

> "Mahkemeniz Nurullah'ı değil, asıl onu muhakeme etmelidir. O zaman da biz huzurunuza çıkıp şahitlik etmeliyiz. Ve o zaman asıl o, Birinci Kısakürek hazretleri kendisine müdafaa şahidi aramalıdır!"

Bu sözlerin dava ile ilgisi olmadığını, konunun dışına çıkıldığını ihtar eden hâkim; sükûneti sağladıktan sonra, ittifakla verilen kararı açıklamaya koyulur:

1. Nurullah Ataç'ta hiçbir tenkit anlayışı yoktur.
2. Fikirlerini, görüşlerini dayandırdığı hiçbir dünya görüşü yoktur.
3. Muhasebe ve murakabe adına bir sermayesi, ciddi bir vasıtası yoktur.
4. Ezbere tekrarlanan nakillerden başka, ölçü merkezine ulaşabilmiş bir irfan hamulesi yoktur.
5. Nurullah Ataç isimli bir münekkit yoktur!

"Yüksek mahkeme"; sanığın, edebiyattan bahsetmemek şartıyla Fransızca hocalığıyla iştigal edebileceğine, aslını göstermek kaydıyla tercümeler yapabileceğine, eleştiri ve söyleşi yazılarından men edilmesi gerektiğine ve savcılık makamının iddianamesini ezberleyip ülkenin büyük şehirlerindeki halkevlerinde bu metni birer kere ezbere okumasına karar verir.[16]

16 Necip Fazıl Kısakürek, *Edebiyat Mahkemeleri*, s. 63-73.

Nâzım Hikmet

Nâzım Hikmet, adı geçen kitapta "Edebiyat Mahkemesi"ne çıkarılarak üzerinde durulun bir isim değildir. Onunla ilgili yazı kitaba sonradan eklenmiştir. İlk kez 15-18 Haziran 1965 tarihinde, "Necip Fazıl, Nâzım Hikmet'i Anlatıyor" başlığıyla *Yeni İstanbul* gazetesinde yayımlanmıştır.

Bu yazıda Necip Fazıl; Nâzım Hikmet'e dair edebî görüşlerinin yanı sıra hatıralarını, aralarında geçen tartışmaları da aktarır.

Onu, Bahriye Mektebi'nde tanımıştır. Kendisinden yaşça 5-6 yıl büyük ve birkaç sınıf ileridedir. İkisi de şiire meraklıdır, ikisi de şiir yazmakta ve "şair" sıfatıyla çağrılmaktadır. Fazla temasının olmadığı Nâzım'ın o yıllardaki hâlini "Bu şiir heveskârı çocukta, mizaç ve eda hâlinde, her şeyi sığlığına alan son derece yavan, fakat dış ölçüler bakımından becerikli bir hâl vardı. İçinde yaşadığı dünyaya güveni olmadığı ve bir başka âlem hasretini çektiği, mücerret fikir nasibine son derece uzak olmasına rağmen her hâlinden belliydi." cümleleriyle betimlemektedir.

Yahya Kemal, bu okulda, Necip Fazıl'ın bulunduğu sınıfın Tarih derslerine girmektedir ve ara sıra "*Büyükada'da oturan Nâzım Hikmet'in annesine doğru...*" da gitmektedir. Yerli yersiz gündeme getirilen, sulandırılan, çokça kurcalanan bu konuyla ilgili bir iki atıftan sonra "Yani Nâzım'ın ilk şairliği, meşhur bir şairin dürtüklemesi ve belletmesi yolundan başlıyordu. Bizimse şairliğimiz, hamdolsun, böyle bir desteklemeden uzaktı ve zaten ne onunki, ne de benimki, henüz yerine oturabilmişti." tespitini yapmaktadır Necip Fazıl.

Nâzım Hikmet'in dergilerdeki ilk şiirlerinden de kısaca söz eden Necip Fazıl; "asıl Nâzım"ın, Rusya'dan dönüp Bâbıâli'ye baskın verdiği 1928 sularında başladığını söylemektedir.

Nâzım Hikmet, ilk iş olarak, bazı sosyalist çevrelerle el ele vererek Zekeriya Sertel'in dergisinde ve bazı gazetelerde "Putları deviriyoruz!" diye bir kampanya başlatmıştır. Bu bağlamda, başta Abdülhak Hâmid olmak üzere Tanzimat sonrası ihtiyar nesillere ve arkasından "Edebiyat-ı Cedide" ve "Fecr-i Âtî" artıklarına hücum edilir. Necip Fazıl, yazısında bu atılımı küçümseyen cümleler kurmakla birlikte Nâzım Hikmet'in bu sayede ününü artırdığını ve bir çevre edindiğini de belirtmektedir. Kendisi de bu yıllarda "Kaldırımlar" şiirini yayımlamış ve büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. Bahriye Mektebi'nde "şair" diye çağrılan bu iki sanatkâr şimdi Bâbıâli'de karşılaşmaya başlamıştır:

> "Tez zamanda Nâzım ve ben, birbirine zıt iki cereyanın şefi hâlinde sivrildik ve eski hatıralardan gelen bir nevi bildik tavrı içinde sonuna kadar birbirimize aykırı kaldık."

Necip Fazıl'a göre, şiirini Komünist İhtilali'nin büyük şairi Mayakovski'den devşirmiştir Nâzım Hikmet. Masum veya gafil burjuvaları şaşırtmakta, çenelerini düşürmekte, köhne alışkanlıkları tepetaklak ederek gözlere görünmektedir. İlhamını başkalarından aldığı şiirlerinde bile komünizm doktrinine bağlanmış ve onu öz bünyesinde kaynaştırmış, kendisine mal etmiş bir şairdir. Bunda da bir hünere, ustalığa, hassasiyet kumaşına, kısmî bir şahsiyete erebildiğini söylemek mümkündür.

1928 sıralarında, Gülhane Parkı'ndaki Alay Köşkü'nde birçok şair ve yazar huzurunda tartışmalarını, şiirlerini okuyup değerlendirmelerini de anlatır Necip Fazıl. Meserret Kahvehanesinde, ruh ve madde üzerine –müstehcen ifadeler de içeren- tartışmaya da ayrıca değinmekte; arada bir iki karşılaşmadan daha söz etmektedir. Bunların çoğunda Nâzım Hikmet'i küçümseyici ifadelerle karşılaşmak şaşırtıcı değil elbette. Fakat bütün bu tartışma ve uzaklaşmalara rağmen, İkinci Dünya Savaşı öncesinde, Sultanahmet Cezaevi'nde yatan Nâzım Hikmet'i, Rasim Us'la birlikte ziyarete gittiğini de anlatır Necip Fazıl. Bir ara ona şöyle der:

— Nâzım, benim rejimim olsa seni asardım! Fakat bu hiçlik rejiminde (İnönü devri) fikirsiz ve imansız insanların seni süründürmesinden müteessirim. Onun için ziyaretine geldim.

Gözlerinde iki damla yaş beliren Nâzım Hikmet de şöyle cevap verir bu sözlere:

— Benim de rejimim olsa, ben de seni asardım. Sonra da darağacının başında ağlardım. Seni anlıyorum! Bil ki, bu soylu tarafının daima takdircisi kalacağım!

Bu ziyaret, son karşılaşmaları olmuştur. Bu tarihten sonra yıllarca hapis yatan, sonra Demokrat Parti iktidarının başında zindandan kaydı silinen Nâzım Hikmet, bir fırsatını bulup Rusya'ya gider. Onun bu kaçışını "vatan hainliği" olarak telakki edenlerle aynı fikirde olmadığını belirterek şu yargıya varır Necip Fazıl:

> "Nâzım'ın bilinen mânada vatan hainliği yoktu; fakat Türk'ün ruhuna ihaneti vardı. Bu ihanet, yüz bin vatan satmaktan beterdir ve üzerinde durulması gerekli biricik noktadır. Nice vatansever geçinen insan vardır ki, yurdumuzda suçları Nâzım'ınkinden aşağı

değildir ve onlar, hiç olmazsa inandığı bâtıla sadık kalmış olan Nâzım'ın fikir namusundan bile mahrumdurlar. Nâzım, işte bu gibilerini yetiştiren son asır başıboşluk ikliminden kurtulayım derken kendisini ateşe atmış, yanık bir kafadır. Cemiyet, ona ve kendisine bakıp başını dövsün!"[17]

17 Necip Fazıl Kısakürek, *Edebiyat Mahkemeleri*, s. 75-88.

Necip Fazıl'ın Dil Gazası

HABİL SAĞLAM

Necip Fazıl'ın dil üzerine hususi bir titizlik gösterdiğini söylediğimizde, hakkında varılabilecek kanaatler arasında, herhalde kendisiyle tanışıklığı olan hemen herkesin hemfikir olacağı bir hükmü dillendirmiş oluruz. Kabaca söylenecek olursa, geçtiğimiz yüzyıl şiir ve düşünce hayatımızın belirleyici isimlerinden olan şairin hem şiirinde hem de nesrinde, kelime tercihleri yönünden ve kullandığı dilin kendisine has müzikalitesi bakımından şahsi bir üslup geliştirdiği henüz ilk temasta göze çarpar. Tercih ettiği orijinal kelimeler, kurduğu özgün tamlamalar, öfkeyi ve hicvi bir arada kullanmaktaki mahareti ve ünlemi bol hitaplarla ritmini kâh artırıp kâh düşüren stilistik tarzı ile Necip Fazıl, okuruyla sahih ve samimi bir münasebet kurmayı kısa sürede başaran yazarlardandır. Öyle ki yazıp çizdiklerine az çok ünsiyeti olan birinin, bir metnin kendisine ait olup olmadığını anlamak için altındaki imzaya bakma ihtiyacı duymayacağı rahatlıkla söylenebilir.[1]

Siyasî ve entelektüel krizlerin birbirinin peşi sıra vuku bulduğu ve yaşanan altüst oluşlar esnasında Türkçenin tabii akışından koparak kılıktan kılığa girmeye mecbur kaldığı kritik bir zaman aralığında ömür sürdüğü göz önünde bulundurulduğunda, Necip Fazıl'ın dil hassasiyeti ayrıca önem kazanmakta ve fakat bu hassasiyeti teşvik eden motivas-

1 Bunun yanı sıra onu sadece Türkçenin bir büyük şairi olarak okuma eğilimi de oldukça politik ve sınırlayıcı bir bakış açısına bağlıdır. Bu hususta M. Âkif İnan, Necip Fazıl'ı "yaşayan Türkçenin dostu" ve "dili çok iyi kullanan bir şair" olması sebebiyle överek, sadece dille olan ilişkisi üzerinden renksiz bir biçimde sunmaya çalışanların ya onun asli vasıflarından habersiz olduklarını ya da habersizmiş gibi yaptıklarını söyler. M. Âkif İnan, "Üstad Çevresinde", *Mavera* dergisi, Temmuz-Ağustos-Eylül, 1983, İstanbul, s.151.

yona ilişkin birçok soru hâlen cevaplanmayı beklemektedir: Sadece stilistik kaygılarla tesir kuvveti yüksek metinler yazan bir belâgat ustası mıydı, yoksa bu şekilde yazıyor olmasını tetikleyen daha temelden bir yönelimle, bütün eserlerini üzerine bina ettiği esaslı bir varoluş kaygısıyla mı hareket etmekteydi? Suni Türkçeyi kullanmayı reddederken yeni kelimelerin yerine eskilerini koymaktan ibaret araçsal bir dil kavrayışını mı savunmuş oluyordu, yoksa "uydurma dil cinneti" olarak nitelediği bu teşebbüsü kıyasıya eleştirirken aslında dile daha kökensel bir anlam mı yüklüyordu?

Mecliste eski harflerle yazılı eserlerin okul kütüphanelerine alınmasıyla ilgili bir teklifin görüşülmesi esnasında bunun irticai bir teşebbüs olduğunu belirten dönemin milletvekillerine yönelik "Eski harflerle yazılı eserlerin aletlerinden başka, bir de cevherlerine mi dargınsınız? Buna cevap!"[2] şeklindeki sitem dolu ifadesi, meselenin sadece şekil yönünden ibaret olmayıp evvela muhtevaya dair bir tarafı bünyesinde barındırdığının farkında olduğunu ispat eder. Esasında seslerin iletimine yarayan birer araç olan harflerin ardında daha asli bir cevher barındırdığına ilişkin bu farkındalığın düşünce düzeyinde kimi zaman belirginleştiği ve dilin insan şahsiyeti üzerinde sahip olduğu kurucu rolün vurgulandığı; aktüel tartışmalar esnasında ise ideolojik kutuplaşmanın bir cephesinde konumlanışın neticesi olarak söz konusu bakış açısının silikleştiği ve dile yalnızca âlet fonksiyonu atfeden bildik tartışma eksenine dümen kırıldığı görülür.

Muasırı olan yazarlarla kıyaslandığında Necip Fazıl'ın okurlarıyla kurduğu bağın bilindik okur-yazar münasebetinden fazlasıyla farklılaştığını söylemek mümkündür. Bilhassa baskı dönemlerinde sesini siyaset alanına yansıtmaktan mahrum kalan genişçe bir kesim ve bu kesimin okur-yazarları onun gür nidasında kendi seslerinin yankısını bulmuş, kimliklerini savunan ve itirazlarını politik dile tercüme eden bu karizmatik figürle, denilebilirse otantik bir özdeşleşme yaşamıştır. Kendisi de bu vaziyetin bilinciyle asla tekil bir entelektüel rolü oynamamış, bir yandan savunduğu değerlere kamuoyu karşısında cevval biçimde sahip çıkarken diğer taraftan da kendisine kulak kesilenlere maruz kaldıkları dil devriminin dayattığı zoraki tabirlerle değil işitmeye neredeyse hasret kaldıkları kendi kelimeleriyle seslenmiştir. Sözünü ettiğimiz özdeşliğin tesisinde onun dilinden muhataplarının kulağına ulaşan bu sahici tınının payı büyüktür. Bu sebeple daha ileriye gidile-

2 Necip Fazıl Kısakürek, *Çerçeve* 1, Büyük Doğu yayınları, İstanbul, 2010, s.63.

rek bir şair olarak dille girdiği şahsi tecrübenin muhataplarında belli bir dil bilincinin oluşmasına sebebiyet verdiği tespit edilebilir.[3] Fakat bu gayretini ayırt edici kılan, başkalarının dilini konuşmaya yanaşmama noktasındaki kararlılığının yanı sıra muarızlarına hitap ederken, yaşadığı devrin şartlarına vakıf bir edayla konuşabilmekteki maharetidir. Bunların yanı sıra, dönemin siyasi iktidarının, yürüttüğü şiddetli muhalefetten olduğu kadar, okuruyla kurduğu samimi irtibattan ve bunun gelecekteki muhtemel neticelerinden de endişe duyarak, çeşitli bahanelerle *Büyük Doğu*'nun yayınını defalarca durdurmasının[4] ve yıldırma politikası güderek şaire kimilerinden hüküm de giyeceği birçok dava açmasının, bir tür oto-sansüre sebebiyet verdiği ve onu meramını muhataplarına aktarabileceği fakat sansürcülerin anlamakta zorlanacağı hususi bir stil geliştirmeye sevk ettiği söylenebilir.

Buna karşın Necip Fazıl'ın nesri zaman zaman okurları tarafından anlaşılmaz bulunmuştur. Yazdıklarını anlamakta güçlük çeken dostlarınca biraz daha hafif yazmaya davet edilmiş ve düşmanlarının "Ne dediği anlaşılmayan adam! Muvaffakiyetini anlaşılmamakta arayan zikzaklı, dolambaçlı, çetrefil cümlelerde kıymet vehmeden yazıcı!" şeklindeki hücumlarına muhatap olmuştur. Her zaman için "basit kolaylığa" karşı "ulvî zorluğu", rahatlığa ve konfora karşı meşakkati ve çileyi tercih eden Necip Fazıl yazdıklarına yönelik bu iki değişik tavır arasında sadece nezaket farkı bulunduğunu söyler ve kendisini Henri Bremond'un *Poésie pure* adlı kitabından alıntıladığı ve "kainatı tek cümleye hapsetmiş vecize kadar güzel" bulduğu şu sözle savunur: "Dümdüz, çırçıplak, apaydınlık bir vuzuhla konuşan insanlara dikkat ettim. Her defasında karşımda bir aptal vardı."[5]

3 Bununla birlikte aynı iddiayı kendisinin tesiri altında kalan edebiyatçıların tamamı için dile getirmek mümkün görünmüyor. Özellikle takipçileri arasında sayılan *Edebiyat* dergisi çevresinin dil tercihlerini beğenmediği bilinmektedir. Sezai Karakoç, 1955 yılında iki sayı çıkan Şiir Sanatı dergisinin "aşırı dili" sebebiyle Necip Fazıl tarafından eleştirildiğini, derginin devam etmeyişinde bu olumsuz eleştirinin de tesiri olduğunu söylemektedir. Turan Karataş, *Doğu'nun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç*, Kaynak yayınları, İstanbul, 2013.

4 *Büyük Doğu*'nun kesintili yayın periyotlarının ayrıntılı bir incelemesi için bkz: Abdullah Uçman, "Necip Fazıl'ın Çıkardığı Dergiler", *Kitap-lık*, sayı: 50, İstanbul, 2001, s.190-193.

5 Necip Fazıl Kısakürek, "Kolay Cümle", Çerçeve 1, s.104. Fakat kitabın birinci bölümünün epigrafı olan bu cümle Henri Bremond'a ait olmayıp yine bir Fransız moralisti olan Doudan'ın bir mektubundan iktibas edilmiştir. Henri Bremond, *La poésie pure*, Bernard Grasset, Paris, 1926, s.29. Bremond'un bu kitabının Ahmet Haşim ve Yahya Kemal üzerinde ciddi bir tesiri oldu-

Reformdan Devrime Dil Tartışmaları

Tanzimat devrinden itibaren "medeni" Batı dillerinin sahip olduğu eşyayı kuşatıcı nesir dilinin bizde bulunmayışından ötürü roman ve hikâye gibi nesre dayalı anlatı türlerinde eser vermeyi hedefleyen edebiyatçılar ile mevcut yazı diliyle yazılmış metinlerin sosyal dolaşıma giremeyişi sebebiyle halkla dolaysız şekilde irtibat kurmayı bir türlü beceremeyen politik figürler, dilde reformun gerekliliği üzerinde sıkça durmuşlardır. Türkçenin yazı dilinde reform yapılması çağrısı ilk olarak Namık Kemal, Şinasi ve Münif Paşa gibi isimler tarafından dile getirilir.[6] "Yeni bir ifâde vasıtası ve yeni bir dil" ihtiyacına işaret etmek üzere kaleme aldığı ve 1866 yılında *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde yayınlanan "Lisân-ı Osmanî'nin edebiyatı hakkında bazı mülâhazatı şâmildir" başlıklı makalesiyle Namık Kemal meselenin genel çerçevesini çizmiş, yazı diliyle konuşma dili arasındaki uçurumun kapatılması, imlâ ve noktalamada belli bir standart tayin edilmesi, halkın gündelik dilini esas alarak Türkçenin gramerinin ortaya çıkarılması, birer lügât ve belâgat kitabı hazırlanması, yabancı kelimelerin kullanımının sınırlandırılması, dilin süsten ve oyunlardan kurtarılarak sade bir anlatım şekline dönülmesi gibi "lisanın ıslahı" için atılması gereken adımlara ve acil olarak giderilmesi gereken eksikliklere işaret etmiştir. Bu tarihten itibaren dilde reform üzerine yapılan bütün tartışmalar, Namık Kemal'in çizdiği eksen etrafında şekillenecektir; kimisi daha radikal değişiklikler önerip kimisi nispeten yumuşak bir geçişten yana olsa da dilin yapısal bir reforma muhtaç olduğunu öne süren bu tezin gayet isabetli olduğu noktasında hemen herkes hemfikirdir.

Türkiye'deki dil tartışması hiçbir zaman doğrudan doğruya dilin varlık tarzına ve insanın dille olan ontolojik münasebetine ilişkin bir tartışma olmamış, siyasi kutuplaşmanın dil üzerinden gerçekleşmesinden dolayı ister istemez başlangıcından itibaren ideolojik karakteri baskın bir görüntü çizmiştir.[7] Ahmet Hamdi Tanpınar'ın meşhur ifadesine

ğu bilinir. Bu yazı ise "Garip" önsözünün yayınlanmasından iki sene evvel, 1939 tarihinde yazılmıştır. Orhan Veli'nin bu isimlerin temsil ettiği hermetik şiir anlayışına karşı açık ve anlaşılır bir şiiri savunduğu hatırda tutularak düşünülünce, yukarıdaki cümleyi iktibas eden Necip Fazıl'ın "sade dil" ile "şiirde vuzuh" arasında keskin bir ayrıma gittiği anlaşılmaktadır. 1955 yılında yayınlanan poetikasında aynı meseleyi "kütük" ve "muhteva" ilişkisi çerçevesinde teferruatlı biçimde ele almıştır.

6 Geoffrey Lewis, *Trajik Başarı*, Paradigma yayınları, İngilizceden çeviren: Mehmet Fatih Uslu, İstanbul, 2007,s.XVI.

7 Age, s.XXIV.

atıfla Türkçe tartışmalarının da bir "medeniyet krizi" ile başladığını söyleyen Gökhan Yavuz Demir bunun neticesinde bu tartışmaların, linguistik gerekçelerden ziyade modernleşme sürecimizdeki politik duruşlara göre belirlendiğini ve Türkçeye ilişkin tartışmanın gerçekte modernliğe, modernleşmeye ilişkin bir boyut taşıdığını hatırlatır.[8] 1930'lu yıllardaki teşebbüsü tarihte benzerine rastlanmayan bir olay olarak ele alan Geoffrey Lewis ise öztürkçeciliğin kendisini dünyadaki diğer tecrübelerde olduğu gibi "reform" olarak değil de "devrim" olarak sunmasına dikkat çekerek cumhuriyetin kurucu elitlerinin topluma şekil vermenin dile şekil vermekten geçtiğine, dile şekil vermenin de ancak "devrimci" bir hamleyle mümkün olabileceğine inandıklarını belirtir.[9]

Yönelimini kıyasıya eleştirdiği Türk Dil Devrimi'nin Türkçeye dair problemleri birer "dil problemi" olarak değil, eğitim, çağdaşlaşma, uluslaşma problemi şeklinde algılaması ve bu gibi amaçlarına ulaşabilmek için kendisini dil üzerinde her türlü radikal hamleyi gerçekleştirme yetkisine sahip sayması, bu gidişattan derin bir endişe duyan Necip Fazıl'ı olup bitene karşı reaksiyoner bir tutum almaya itmiştir. Kendisini yaşanan bu krizin tam orta yerinde ve hâkim Batıcı zihniyetin dil hakkında inşa ettiği inkârcı diskurun tam zıddı bir çizgide konumlandıran Necip Fazıl'ın linguistik tutumu da doğal olarak son derece siyasidir. Polemikçi yönü dil tartışmalarında baskın çıkmış, dili varoluşsal bir tecrübe olarak değil modernleşme münakaşalarına bağlı bir mesele olarak ele almayı tercih etmiştir.[10] Ciddiyetle yaptığı dil analizleri ise biraz kullandığı retoriğin gölgesi altında kaldığından, biraz da ideolojik kamplaşmanın doğası icabı ve söz konusu görüşlerinin ne taraftarları ne de muarızlarınca yeterince dikkatle okunmayışından ötürü devrinde çok fazla gündem oluşturamamıştır.

8 Age, s. XXV.

9 Age, s.3.

10 Dile dair tutumunun siyasi ve Türkiye içi modernleşme tartışmalarında bir ideolojik konuma ilişik olduğunu söylüyorsak da, Necip Fazıl'da "politik olan"ın varoluşsal bir tavır olduğunu ve onun düşüncesinde ahlak ile politik olan arasında herhangi bir ayrım yapılamayacağını söylemek gerekir. Necip Fazıl'ın bu yönünün daha iyi anlaşılabilmesi için "politik olan"ın ontolojisi üzerine düşünen Carl Schmitt'in çalışmalarını hatırda tutmak faydalı olabilir. Schmitt'in devlet kavrayışının politik ontolojik düzen ile meşruiyet ve yasallık arasındaki irtibatına dair daha ayrıntılı bir çalışma için bkz: Bünyamin Bezci, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi / Modern Devletin Müdafaası*, Paradigma yayınları, İstanbul, 2006.

Süreklilik ve Kopuş Arasında Ziya Gökalp'e Bakışı

Uzun zamandan beri yazı dilinin bir parçası hâline gelmiş Arapça ve Farsçaya ait dil bilgisi özelliklerini ve bunlardan ödünç alınmış binlerce kelimeyi tasfiye etmeyi amaçlayan dil reformu harf devrimiyle ivme kazanmış ve 1930'lu yıllar boyunca coşkuyla sürdürülmüştür. İlk nüveleri Abdullah Cevdet gibi Batıcı entelektüellerin Meşrutiyet devrinde dile getirdikleri görüşlerde bulunan, gelenek ile günümüz arasındaki bütün köprüleri temelden atmayı arzulayan radikal tasfiyecilik hareketinin -karşısında değilse de- yanında, dildeki reformu geçmişle daha barışık bir şekilde gerçekleştirmeyi teklif eden Ziya Gökalp'in başını çektiği daha ılımlı bir görüş bulunur. Necip Fazıl'ın özellikle erken tarihli yazılarında savunduğu yaklaşımların Gökalp'in bakış açısıyla büyük ölçüde örtüştüğü görülür. Dile dair ilk yazılarının, dil devrimi heyecanının nisbeten azaldığı fakat aynı zamanda yarattığı tahribatın sonuçlarının daha net bir şekilde görünür hâle geldiği bir ortamda kaleme alındığı göz önünde bulundurulursa, Türkçenin başına neler geldiğini anlamaya ve acil çözüm önerileri sunmaya çalışan bu yazılar, bir bakıma kazadan sonraki ilk hasar tespit çalışmaları olarak kabul edilebilir.

Fakat Necip Fazıl'ın Ziya Gökalp'le ilgili kritikleri göz önünde bulundurularak siyaseten onunla hangi yönden ortaklaştığı ve görüşlerinden ne ölçüde farklılaştığı incelendiğinde, dile olan yaklaşımlarındaki süreklilik ve kopuşlar da belirginlik kazanır. Ziya Gökalp'i, kendi başına bağımsız bir görüş sistemi geliştirmiş olmasa da, Tanzimat'tan itibaren Batılı düşüncelerle ilişkiye giren entelektüeller arasında taklitçiliği ve nakilciliği aşarak bağlandığı fikirleri kendi sosyal dünyasına uyarlayabilmiş ilk Türk mütefekkiri olarak değerlendirir. Bununla birlikte düşüncelerinin kendi nazarında "bâtıl"ı temsil ettiğini belirtmekten geri durmaz. "En aşağı derecede şair" dediği Gökalp'in şiire hak ettiği saygıyı göstermeyip onu "fikir âleminin davulu" olarak kullanmasını maruz göremeyeceğini söyledikten sonra "1914 Büyük Harp yıllarından, çok yakın zamana kadar birçok devlet ve inkılâp işleri, Ziya Gökalp'in işte bu davulla verdiği direktif eseri olmaktan başka bir şey değildir" ifadesini kullanan Necip Fazıl, Türkçe ezanla ilgili mısralarını iktibas ederek ezanın yasaklandığı o günlere gelinmesinde ciddi bir payı olduğuna işaret etmekle yetinir. 1939 yılında hâlen tek parti idaresinin hüküm sürdüğü günlerde yazdığı bu yazıyı, vakti gelince Ziya Gökalp'in oynadığı muzır rolü yeterine izah etme fırsatı bulacağı-

nı söyleyerek bitiren Necip Fazıl yıllar sonra *Sahte Kahramanlar*'da bu vaadini yerine getirecektir:

> "Yarım tahsil… İttihat ve Terakki hareketi… Selanik… "Genç Kalemler" dergisi… Ve ittihadın "Merkez-i Umumî" âzası, (İdeolog)u, fikriyatçısı oluyor. Sade Türkçe ve Türkçülük cereyanının sahibi… Bu sade Türkçede hizmeti vardır. Benim neslim, ana dilimizle yazanlar, o cereyana borçluyuz kendimizi… Yalnız burada bir incelik var. Sade Türkçe ile uydurma Türkçe arasındaki fark… Biri anamın babamın dili, öbürü kurbağaların dili…"

Ziya Gökalp'i sadeleşme hareketine olan katkısı sebebiyle öven Necip Fazıl, onun Türk-İslâm sentezi yaklaşımının ardında ise Müslüman kimliğinin yerine etnisiteye dayalı milliyetçi bir varoluş halini ikame etme niyeti bulunduğuna işaret eder. Türkçe ezan talebi ona göre bunun en açık vesikasıdır. Aşağıdaki yorumu okunduğunda Necip Fazıl'ın Türkçeye olan hassasiyetinin Türkçülüğün bu mevzudaki temel motivasyonundan bütünüyle ayrıldığı görülür:

> "*Bir ülke ki, camilerinde Türkçe ezan okunur,*
> *Köylü anlar mânasını namazdaki duanın,*
> *Bir ülke ki, mektebinde Türkçe Kur'an okunur,*
> *Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hüdanın*
> *Ey Türk oğlu, işte senin orasıdır vatanın!*"
>
> Bu şiiri yazan İslâmiyeti feda ediyor demektir. Kuran'a Türkçe demek topyekûn İslâm ölçülerini ve Allah'ı inkâr etmeye müsavidir. Çünkü Kuran ne şudur, ne budur – ne Türkistan, ne bilmem ne dediği gibi – ne de Arapçadır. Kuran Allah'ın Arapça üzere inzal ettiği öz kelamdır ve Arapça dâhil, hiçbir lisan ile kıyas ve iştirak kabul etmez bir keyfiyettir. Bu sırrı anlatabilmek ve anlayabilmek için, Yunus Emre'nin dediği gibi, bir ömür, toprakla kepeği birbirine karıştırıp yiyebilmek lâzımdır."[11]

11 Necip Fazıl Kısakürek, *Sahte Kahramanlar*, Büyük Doğu yayınları, İstanbul, 2013, s.78-79. Ezanın Türkçeleştirilmesiyle birlikte CHP'nin gündeme getirdiği ve tatbik etmek üzere ayrıntılı bir rapor hazırladığı fakat daha sonra vazgeçtiği din reformu ile ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi ve camilere müzik enstrümanları sokulması planlanmıştı. Ziya Gökalp'in şiiri vesilesiyle yazdıklarında görüldüğü gibi Necip Fazıl mealinin Kur'an'ın aslı yerine konulmasını asla kabul etmez. Başta dönemin Diyanet İşleri Teşkilatı olmak üzere bu çabanın içinde olanlara sert tepki göstermiştir. Bu konuda yazdıkları için bkz: Dedektif X Bir, "İslâmı İlk İmha Davranışı", *Büyük Doğu*, 28.yıl, sayı: 13, 1971, s.12-13. "İslâm Katliamının Devamı", *Büyük Doğu*, 28.yıl, sayı: 14, 1971, s.12-13. Dedektif X Bir, "(O) ve Olanlardan Biri", *Büyük Doğu*, 6.yıl, sayı: 23, 1950, s.11.

Türkçeyi ıslah için dilden Arapça ve Farsça kelimeleri değil, "Arabî ve Farsî kaideleri" atmak Arapça ve Farsça kelimelerden de Türkçesi olanları terk ederek, Türkçesi bulunmayanları kabul etmek gerektiğini söyleyen Ziya Gökalp,[12] buna mukabil yine bu satırların yer aldığı *Türkçülüğün Esasları* kitabının ilerleyen sayfalarında, milli bir dil oluşturmak için "Osmanlı lisanını hiç yokmuş gibi" bir tarafa atmak, halk edebiyatına kaynaklık eden sıradan insanların diliyle ve özellikle de "İstanbul halkının ve bilhassa İstanbul hanımlarının konuştukları gibi yazmak" gerektiğini söyler.[13] Geoffrey Lewis'in Gökalp'te tespit ettiği dilin sadeleşmesine ilişkin bu çelişkili bakışın -Türkçülük konteksinde değilse bile- aynı anda hem eski dilin mirasına hayranlık duyup hem de modern şiir yazma arzusu taşıyan Necip Fazıl'ın görüşlerinde de yer yer kendisini gösterdiği söylenebilir. Aşağıda, gazetelerde yazdığı günlük fıkralar, *Büyük Doğu*'daki dil köşeleri, ilerleyen yıllarda verdiği mülakatlar, şiirleri ve çeşitli kitaplarından iktibaslarla dilde reform konusundaki bakış açısını somutlaştırmaya, teklif ettiği önerileri mümkün olduğunca özetlemeye ve öztürkçecilik hareketinin gerek entelektüeller arasında gerekse halk düzeyinde meydana getirdiği tahribatı nasıl tasvir ettiğini aktarmaya çalışacağız.

"Millî Hançere"nin Öğüttüğü Her Kelime Türkçedir

"Çerçeve" adı altında yazdığı köşe yazılarının en erken tarihli olanlarından itibaren Necip Fazıl'ın Türkçeye dair derin bir kaygı duyduğu görülür, öyle ki dilin doğasına yönelen her müdahaleyi kendi varlığına yapılmış bir saldırı sayacak derecede hassastır. Bu konudaki ilk yazılarda daha çok imlâ problemleri ve yanlışlığı bilinmeksizin tekrar edilen anlatım bozuklukları üzerinde durulur. Doğrudan doğruya bu meseleyi ele almadığı günlük fıkralarda dahi farklı vesilelerle devamlı olarak dile dair ikazlar yapmaktan kendini alıkoyamaz. Başı, Batıcılığın tipik bir numunesi saydığı, fırsatını buldukça alaya almaktan zevk duyduğu, hatta edebiyat mahkemesi kurup izlenimci tenkit tavrından ötürü mahkum ettiği Nurullah Ataç tarafından çekilen imlâ modasını ve kullanıma sokulan yeni yazılış şekillerini kıyasıya eleştirir. Bu yeni şekillerin "gırtlak hafıza"sı muhafaza edildiği sürece dile asla zarar vermeyip sadece görüntüde çirkin kalacaklarını, fakat asıl tehlikenin bu

12 Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Matbuat ve İstihbarat Matbası, Ankara, 1923, s.12

13 Age, s.121.

yazılışların zamanla "hançere plakamızdaki çizgileri aşındırması"yla vuku bulacağına dikkat çeker.[14]

"Yeryüzünde dinletecek sözümüz, inandıracak fikrimiz, öğretecek bilgimiz duyuracak sesimiz olmalıdır"[15] diyen ve şahsen dinlemeyi çok sevmediğini belirtse de propaganda vasıtası olarak radyoya hususi bir önem atfeden Necip Fazıl, gazete ve dergilerde kullanılan Türkçenin kusurlarına olduğu kadar dönemin yaygın kitle iletişim aracı olan radyolarda konuşulan dile karşı da hassasiyet göstermiş, farklı vesilelerle daima bu meseleye eğilmiştir. Çünkü süreli yayınlardaki bozuk dil anlayışı yalnızca yazılı dile olumsuz etki eder ve günlük dile kolay kolay sirayet edemezken, radyoda konuşulan marazi dil doğrudan doğruya dinleyenlerin "gırtlak hafızası"nı tehdit etmektedir. Avrupa radyolarındaki Türkçe modasını "ökçesiz kadın iskarpinleri"ne benzeterek, Roma radyosu Türkçe yayın kuşağında ağır bir şiveyle konuşan ve "tahtaravalli oynarcasına lisan vücudumuz üzerinde sırayla tepinen" spikerlerin benzerlerini Türkiye'de dahi bulmanın mümkün olmadığını belirten Necip Fazıl o dönem Türkiye'de genişçe bir kesim tarafından takip edilen bu yayınların, insanların konuşma alışkanlıklarına olumsuz etki etmesinden endişe duyar. Ülke sınırları içerisinde bile korumaktan aciz olunan dilin artık çeşitli ülkelerin radyolarında da aşağılanmaya başlandığını söyleyerek bu yeni yapmacık dili "Roma Türkçesi" olarak adlandırır.[16] Bu yayınlarda "Telaffuz berrak ve güzel değil; kelimelerin cümle içindeki tonları bozuk; gramer, Türkiye'de, Türk gazetelerinde ve Türk radyosunda olduğu gibi maktul"dür. Roma radyosunun spikeri sadece Türkçeye işkence etmemekte dille beraber "idrakimize" de suikast düzenlemektedir.[17] (Paris ve Londra radyolarındaki dili ise, Roma radyosunun "şive, selika ve gramer mazlumu" Türkçesinden sonra nefes aldırıcı bulur.[18]) Avrupa radyolarının Türkçe servisleri bir tarafa, evvela ülkenin devlet radyosunda konuşulan dili düzeltmek gerektiğini, kendisine çeki düzen vermediği müddetçe "dünya radyolarında konuşulan bütün fena Türkçelerin mesuliyeti"nin Ankara radyosuna ait olduğunu belirtir.[19]

14 Necip Fazıl Kısakürek, *Çerçeve* 1, s.14.

15 Age, s.14.

16 Age, s.156.

17 Age, s.195.

18 Age, s.159.

19 Age, s.160. Necip Fazıl basında karşılaştığı hatalı dil kullanımlarını eleştirirken o dönemde bir gazete köşesinde kendisini bu tür hataları ifşa etmeye adayan Vâ-Nû'nun yaptığı gibi "kuru bilgi grameri"ni değil, "zevk grameri"ni esas aldığını belirtir: "Şu Vâ-Nû, eski İstanbul Efendisinin çelebî miza-

> "(...) Hele ecnebi kelimeleri pasaportsuz, ameliyatsız ve aşısız dilimize sokmak gayreti insanı kalb sektesinden götürebilir. Bakın Anadolu Ajansının marifetine:
>
> (Meteoroloji istasyonlarından gelen haberleri göre Manş denizinde oraj başlamıştır.)
>
> Dilin ceza kanununda bu suçun karşılığı, temyizsiz ve tasdiksiz idam sehpası olmak lâzım.
>
> İşte dilimizin, sıhhî imdat otomobilleriyle üzerine koymaya mecbur olduğumuz başlıca hastalık nahiyeleri!"[20]

Ülkenin resmi haber ajansı olan Anadolu Ajansı'nın haber dilinin Türkçe açısından fazlasıyla vahim bir görünüm çizdiğini, bunun devletin de gelinen noktada artık vaziyete çare bulmaktan aciz olduğunu gösterdiğini belirten Necip Fazıl, "resmî ve hususî bütün müesseseleriyle dil"in adeta beşinci kol hücumu altında kaldığını söyler.[21] "Dilden daha büyük, dilden daha aziz, dilden daha gerçek, dilden daha müdafaalı" vatan olmadığına göre, Anadolu'nun işgali esnasında ahalinin devletten umudunu kesip kendi imkânlarıyla bir harbe girişmesi misali, Türkçeyi savunmak için de herkesin elini taşın altına koyma vaktinin geldiğini hatırlatır. Bilhassa "faille fiil arasındaki cem münasebeti"nin "artık dilimizde bir İstiklâl savaşı icap ettirecek kadar" korkunç bir hal aldığına dikkat çeker ve şöyle sorar: "Hayatım demek olan dilim istiklâlini kaybederken, topraklarımın istiklâliyle öğünebilir miyim ben?"[22] Eğer biraz daha geç kalınırsa yeni türeyen bu "bilgisizlik, zevksizlik ve soysuzluk örnekleri" nedeniyle "türkçenin kurtulabilmesi için topyekûn unutulmasından" başka çare kalmayacaktır.[23]

"Türkçede, kendi öz malı olarak tek bir mücerret mefhum yoktur" diyen Necip Fazıl, Osmanlı'nın son dönemlerinde yapıldığı gibi yabancı dillerin kanunlarının da aynen tatbik edilmesi durumunda dilin sömürgeleşeceğini hatırda tutmak kaydıyla noksanlığı duyulan bu soyut kavramların Arapça ve Farsçanın yanı sıra Latin kökenli dillerden tedarik edilecek kelimelerle karşılanmasını önerir. "Milli Hançere" başlıklı

cına modern bir kisve giydirmiş olan dostum Vâ-Nû, ne garip bir tiptir! Şu veya bu gazetede rasgeldiği hiçbir fikir örgüsüne, senteze, tecride, teşhise, tahlile, terkibe cevap vermez, aldırmaz; nerede bir lisan bahsi görse, hemen takılır ve işi basit ve (Scolaire – Mektebî) gramer kadrosuna alır ve muhakkak bir yanlış bulmaya himmet eder." Age, s.174.

20 Age, s.276.

21 Age, s.274.

22 Age, s.159.

23 Age, s.274.

yazısında bu kelimelerin aslen Arapça, Latince, Acemce yahut Rumca olmasının önemli olmadığını, önemli olanın muhtaç olunan kelimeleri kökenlerine bakmaksızın benimseyip üzerlerine "milli hançere damgasını vurabilmek" olduğunu savunur. Almancanın da bu şekilde Alman olduğunu söyler ve şöyle sorar: "Zaten hangi batı dili, kafasını Rumcayla Latinceye emzirtmedi?"[24] Yazının ilerleyen kısımlarında dil hakkındaki düşünce çabasını ele alırken soyut kavramlara atfettiği önem üzerinde daha teferruatlı olarak durmaya çalışacağız.

Millî hançereye uyan her kelimenin Türkçe olduğu görüşüyle, insanların gündelik hayata sinmiş yabancı kelimeleri nasıl telaffuz ettiklerini hareket noktası olarak kabul eden Necip Fazıl, önerdiği kullanım şekillerini bizzat kendi yazı pratiği içerisinde tatbike koyulur. "Bir takım mefhumlar ve ıstılahlar bakımından züğürt" olduğunu kabul ettiği dilimize Batı dillerinden kelime devşirirken bunların "milli hançere"ye nasıl uyarlanacağını, halkın hâlihazırda kullanmakta olduğu bazı kalıplardan hareketle formüle eder. Fransızca "geographie" kelimesinin "coğrafya", "mecanisme" kelimesinin ise "mekanizma" olarak telaffuz edilmesinden yola çıkarak "izm" sesiyle biten bütün Fransızca ıstılahların "izma" sesiyle ve "ie" sesiyle bitenlerin de "ya" sesiyle çekilebileceğini savunur.[25] Dünyadaki bütün büyük medeniyetlerin kendi dillerinin ahengine uyumlu hâle getirmek şartıyla farklı dillerden kelimeler edinerek düşünce dünyalarını zenginleştirdiklerini her fırsatta ifade eder ve Türkçenin tutması gereken yolun da bu olduğuna vurgu yapar:

> "Dilimize lâtince ve yunancadan kan vermeliyiz; fakat bu kanın bütün istiklâlini yok ederek onu millî bünye fırınımızda pişirmeli, yani millî hançere dehâmıza uydurmalı ve Türkçeleştirmeliyiz.[26]
>
> Dilimizi, yalnız belli başlı isimler ve ıstılahlar bakımından lâtince ve yunancaya açacağız, onlardan aldığımız bazı kelimeleri, istiklâllerini yok ettikten ve millî hançeremizde öğütüp Türkçeleştirdikten sonra,

24 Age, s.82. Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010, s.431.

25 Takip eden yazılarında örnekleri çeşitlendirerek konuyu tartışmayı sürdürür: "Eğer birkaç nesil dişini sıkıp da sabretmeyi öğrenirse, bugün onlara soğuk gelen (ma), (ka), (ya) seslerinin, yarın anne çehresi kadar ısındığını görecektir. (Politika), (Antika), (Entrika)yı millî hançeremizde nasıl ısıttıksa, meselâ (Plâstika), (Poetika), (Estetika)yı da öyle ısıtacağız. Fakat herşeyden evvel bu işin bir kamusunu yapmak ve ne tek kelime eksik, ne de fazlasıyle, "türkçe bundan ibarettir!" demek lâzım. Ne çare ki bu işi yapabilmek için devlet kuvvetinde olmak gerek…" *Çerçeve 1*, s.83.

26 Age, s.233.

> yüzde yüz şahsî mülkiyet ifadesiyle özümüze bağlayacağız. Böylece dilimiz, Doğuyla Batının kutlu evlenişini temsil eden azametli bir plân halinde, başta saf türkçe olmak üzere, türkçeleşmiş arapça, farsça ve lâtincenin zenginlik merkezi olacak ve işte o zaman büyük bir lisana benzeyecek."[27]

Aynı köşede yayınlanan muhtelif yazılarda Avrupa dillerinden kelime devşirme usullerine dair izahlarda bulunulur ve çeşitli örneklerle bu konuda tutulması gereken yola belirginlik kazandırmaya çalışılır. Dönemin düşünce ve edebiyat ortamında söz sahibi herkesin iyi kötü bir görüş sahibi olduğu bu tartışmada, bütün kesimlerce muteber sayılan şair kimliği sayesinde meselenin salt teorik kısmında kalmamış, severek kullandığı tabirle, doğrudan "aksiyon"a geçmiştir. Özellikle *Büyük Doğu*'nun ilk dönemlerinde yayınlanan metinlere göz atıldığında, 1930'lu yılların sonundan itibaren dile getirdiği bu görüşlere sıkı sıkıya bağlı kaldığını söylemek mümkündür. Arkadaşlarıyla beraber, o yıllarda TDK'nın yerleştirmeye çalıştığı "dilin ruhuna yabancı" kullanım şekillerine mukavemet etmek amacıyla Necip Fazıl kendi yolunu inşaya girişmiştir. Derginin arka kapağındaki dil köşesinde Behçet Bağdatlıoğlu müstearıyla yayınlanan bir yazıda okurlara "yabancı ıstılahların millileştirilmesi meselesini nazariye sahasında isbata kalkışmadan ameliye sahasında kısmen halletmiş bulunan bir tecrübeye şahit değil misiniz?" diye sorulur ve Necip Fazıl Kısakürek'in yanı sıra Büyük Doğu'nun yazar kadrosundan Ethem İzzet Benice, Selâmi İzzet Sedes, Celâlettin gibi isimlerin birkaç senedir bu yolda yürümekte oldukları belirtilir.[28] "Devlet kuvvetinde" olmayı gerektirdiğinin farkında olduğu böylesine kapsamlı bir işi kendisine vazife edinen Necip Fazıl, dönemin siyasi ve entelektüel iktidarının karşısına neredeyse tek başına çıkma cesaretini ise şair kimliğinin sağladığı meşruiyete borçludur. Kendisine mektup yazan bir okuyucusuna cevap verirken dil konusunda görüş bildirme ayrıcalığının yalnızca sanatçılara ait olduğunu açıkça ilân edecektir:

> "Mademki benim sanatkâr olduğuma inandığınızı söylüyorsunuz, öyleyse bu davadaki nazariyeme olmasa bile insiyaklarıma güveniniz! Dil bahsinde hüküm san'atkârındır. Kimse lisan çilesini san'atkâr derecesinde çekemez. Çilesini çekmediği hâdise üzerine de kimse söz söyleme hakkına malik olamaz."[29]

27 Age, s.235.

28 Behçet Bağdatlıoğlu, "Istılahlar Davası", *Büyük Doğu*, sayı: 7, 1943, s.16.

29 *Çerçeve 1*, s.236.

Ancak Necip Fazıl'ın bütün yazı hayatı boyunca "Millî Hançere"de savunduğu yazım şekillerine ve bu doğrultuda kullandığı imlâya sadık kaldığını söylemek güçtür. "Komünizma", "sosyalizma", "poetika" gibi bazı kelimeleri ilerleyen dönemlerde bile ısrarla kullansa da, bazı yerleşmiş tabirleri kendi kıstaslarına uydurmayıp, mesela "demokrasya" yerine "demokrasi", "estetika" yerine de "estetik" şeklinde yazmayı tercih etmiştir. Bunun yanı sıra metinlerinde sıkça eleştirdiği uydurma dil mantığıyla türetilmiş kelimelere rastlamak da mümkündür. Örnek olarak "varlık" ve "yokluk"un tercih ettiği kelime kadrosunda sıkça karşılaşılan kelimeler olması anılabilir. Ayrıca bazı kelimelerin eski ve yeni hallerinin ("basın" ve "matbuat" gibi) ikili biçimde bir arada kullanıldığı görülür. Dil devrimi ve zararlı tesirlerinden bahsettiği bir yazısında, bunun "zihin terbiyesi gücünden yoksun bir fakirlik"[30] doğurduğunu ifade ederken ve yazdığı son şiir olan "Zehir"de yer alan "Yokluk, sen de yoksun, bir var bir yoksun! / İnsanoğlu kendi varından yoksun" dizelerinde kafiye hatırına yeni türetilmiş "yoksun" kelimesine başvurmuştur. Ayrıca bir soruşturma kapsamında kendisine yönelttiği soruları cevaplayan Bahriye Üçok tarafından dil devrimine karşı çıkıp onu "uydurma dil" olarak adlandırmasına rağmen onun ürünü olan kelimeleri kullanmakla itham edilmiştir.[31]

30 *İdeolocya Örgüsü*, s.491.

31 *Rapor* adlı son dönem faaliyetlerinde "nefs muhasebesi" başlıklı soruşturma çerçevesinde dönemin çeşitli devlet adamlarına ve entelektüellerine yirmi dört soru yöneltmiştir. Bunlardan bir kısmı anketi cevaplamayı reddederken, bir kısmı da soruların sadece belli bir bölümüne yanıt verirler. Başına kendi alaycı cevaplarını ilâve etmekten geri durmadığı sorulardan dil devrimiyle ilgili olanı şu şekildedir: "Uydurma dil ve harfle millî kültür ve tefekkür barıştırılabilir mi; Rus, Japon, Yunanlı ve Yahudi, dil ve harflerini değiştirmiş midir?" Bu soruyu cevaplayanlar arasında yalnızca Hüseyin Hatemi ve Metin Erksan dil devriminin yapılış tarzını eleştirirken Bahriye Üçok, Saadettin Bilgiç, Takiyeddin Mengüşoğlu ve Aziz Nesin ise Necip Fazıl'ın kışkırtıcı üslubuna, belki tam da umduğu gibi, bir o kadar sert bir üslupla karşılık verirler. "Devrimler, ilkeler, ülküler dedikleri kuru nakarata bir ideolocya kıymeti ve dünya görüşü mahiyeti verilemeyeceği aşikâr mı?" sorusuna Bahriye Üçok şöyle cevap verir: "Bu sorunuzdan 'uydurma dil' dediğiniz dili benimsemiş olduğunuzdan başka birşey anlamadım." Necip Fazıl, Üçok'un cevaplarını "Bu Hanımefendi veya bağlı olduğu devrimlerin diliyle 'Sayın Bayan' suallere numara sırasıyla aynen şu cevapları vermiştir" şeklinde takdim ederek onun bu ithamının altında kalmamış olur. Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 1/2*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2009, s.39-40. Mayıs 1951 tarihli "İnönü'ye Methiye" adlı yazısında ise bir sene önceki seçimlerde hezimete uğramış olan İsmet İnönü'ye "Sayın İnönü! 'Sayın' tabiri, nazarımda "muhterem"in karşılığı olmadığı için size böyle hitap etmeme izin verin!" diye seslenmiştir. Necip Fazıl Kısakürek, *Hücum ve Polemik*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2013, s.142.

Latinceden beslenmeyi savunmasının üzerinden belli bir süre geçtikten sonra Türkçeye Avrupa dillerinden birçok kelimenin rahatça girmesinden hareketle gelinen noktada "Arap işgali yerine gâvur işgali"nin tercih edilir olduğunu söyler. Öncesinde yanlışlıklarına dikkat çektiği ve ihtarlarda bulunduğu dil politikalarını bu noktadan sonra açıkça hedef tahtasına oturtur. Aradan geçen zaman içerisinde inkılâbın ardındaki saklı niyet görünür hale gelmiş, asıl gayenin dilin yabancı unsurlardan ayıklanmasından çok İslâmi referanslarından arındırılması olduğu iyice gün yüzüne çıkmıştır. Necip Fazıl bu vaziyete şöyle isyan eder:

> "Aslî bünyesini berhava ettikten sonra üzerine bu kadar yabancı kelime üşüşmesine ses çıkarmayan bir dil, ilmî bir kat'iyetle mevcut değil demektir. Besbellidir ki, atılmak istenen şey dil değil, Türkün ruh cevheridir. Ruhumuzun ırzına geçtiği sanılan Arapçaya karşılık, ruh ismet ve iffetimiz gâvurcaya teslim edilmiştir."[32]

Bu aşamada artık yalnızca "cedlerinin" vakti zamanında "madde kılıcının yanına bir mânâ kılıcı" eklemek için "kumanda seslerinden ibaret tek ve kısa heceli, âhenksiz, sadece yalçın madde plânına bağlı, mücerret mefhumdan yana sıfır derecesinde bir dille ne insan, ne cemiyet, ne de devlet teşkil edilebilir" düşüncesiyle yaptıkları gibi "aynı ruh akrabalığı içindeki dillerden" kelime devşirmeyi savunur. Avrupa medeniyetinin Grek ve Latin kökenleriyle olan ilişkisini, Türkçenin Arapça ve Farsça karşısındaki hâliyle eşleştirerek kendi tarihinde Rönesans benzeri bir medeniyet hamlesi bulmak ister.[33] Fakat buna muvaffak olamaz. Maalesef "ecdadımız" bu iki büyük dille doğru bir münasebet kurmayı "tam becerememiş"tir. "Arapça ve Farsça kelimeleri öz hançerelerine uydurmayıp kendi mimarileri içinde kabullenmekle" ve "münevverliğin şartı" olarak Osmanlıca değil Arapça ve Farsça bilmeyi esas almakla hata etmiştir.[34]

Türkçenin İslâm'la Medenîleşmesi

Türkçede kısa heceli kelimelerin bolluğunu, Türklerin "tarihin ilk çağlarında hançeresi gelişmemiş bir millet" olduklarının delili sayarak

32 İdeolocya *Örgüsü*, s.432.

33 Necip Fazıl Kısakürek, "Kültür", *Rapor*, cilt: 8, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1980, s.29.

34 İdeolocya *Örgüsü*, s.432-433.

başka dillerde dört beş sese kadar çıkabilen dolgun hecelerin Türkçede iki üç sesi aşamadığını ve bunların da "ancak kültürlü insanların hançeresinde" yer bulabildiğini söyler. Ona göre bir dilde bulunan uzun, dolgun ve çok heceli kelimeler "tefekküriyet ve medeniyet işareti"dir. Öztürkçe hareketi ise kısa heceli suni bir dil kurgulayarak dili primitif bir seviyeye düşürmektedir. Dilin "istikrâi" bir yapı olduğunu görmezden gelip ona dışarıdan dayatmalarda bulunmaya kalkan bu teşebbüsün abesle iştigal etmek olduğuna hükmeder ve bu hâlet-i ruhiyeyi "uydurma dil cinneti" olarak adlandırır.[35]

Necip Fazıl'ın mevcut uygulamadan hareketle genellikle olumsuz bir tonda telaffuz ettiği "öztürkçe" ifadesini aktüel anlamından ayırarak, Türkçenin bir dil olarak tarih sahnesine çıkışından bugüne dek kullanılagelen –kendi deyişiyle "kalu belâdan beri malımız olan"– "kendi öz kelimelerimiz" mânâsında yer yer olumlu olarak kullandığını belirtmek gerekir. Bu konudaki ölçüsü bu kelimelerin "mutlâka hususî hayatımızın ifade çerçevesini kaplıyan ve en küçüğümüzden en büyüğümüze kadar hepimizce bilinen kelimeler olmasıdır." Farklı dillerden alıp benimsediğimiz kelimelerin yerlerine konulan öztürkçe kelimelere nazaran daha Türkçe olduklarını, mesela "cennet" yerine önerilen "uçmak"ın "patagonyaca", "millet" karşılığı olarak kullanılmaya başlanan "ulus"un ise "kakaronyaca" olduğunu söyler. Dilin mimarisine uydurulabilmiş bütün kelimelerin öztürkçe sayılması gerektiğine işaret eden Necip Fazıl bu bakış açısıyla tasfiyeciliğe açıktan cephe alarak dil üzerindeki "şoven, zalim ve yobaz ırkçılık gayreti"nin sonunda yalnızca dili ve milleti harap edeceğini hatırlatacaktır:[36]

> "Kafalarda mutlaka kanunlaştırılmaya muhtaç, mutlak bir gerçek tanıyoruz: Yeryüzünde hiçbir dil, bütün unsurlariyle, altın gibi sâf ve müstakil bir madde olmak enayiliğine düşmemiştir. Böyle bir enayilik, milletleri, geniş insanlık kadrosundan mücerred, o kadroya karşı bütün tesir ve teessür kapılarını kapamış bir verimsizliğe sürükler."[37]

35 Age, 428-429. Kendisiyle yapılan bir söyleşide sözünü ettiği dilin bu "istikraî" karakterini şu şekilde açıklayacaktır: "Şimdi, her dil içinden bir ıstıfaya, bir süzülüşe tabidir. Yani kelime alır içine atarsınız; tıpkı potanın içine atılmış bir yabancı maden gibi, onu alır, hararet… İstikraî derler, doğrudan doğruya müdahale değil de oradaki kanundan size gelen manasındadır istikraî… Dil istikraî bir müessesedir. Onu halkın jenisi (dehası), hançere jenisi halleder." Necip Fazıl Kısakürek, *Konuşmalar*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1990, s. 162.

36 Dilci, "Anlayış", *Büyük Doğu*, 1.yıl, sayı: 7, 1945, s.16.

37 Dilci, "Yine Öz Türkçe", *Büyük Doğu*, 1.yıl, sayı: 9, s.16.

Dil devrimi sırasında sürgün edilmeye kalkışılan kelimelerin yerlerine önerilen nevzuhur karşılıklar dilin binlerce yıllık tabii bir süreç içerisinde edindiği birçok nüansı bir anda yok etmekte, ifade imkânlarını daraltmakta, Türkçeyi anlam bakımından fakirleştirmektedir. Kelimelerin bir milletin dilinde "pişmesi"nin kömürün toprağın altında elmas oluncaya kadar binlerce yıl pişmesine benzeten Necip Fazıl, "kalble dudak arasındaki elmas dizili nâkil"in ancak böyle ortaya çıkabileceğine dikkat çekerek bu tabii akışın dışarıdan müdahalelerle sekteye uğratılmasını ihanet sayar: "Sonradan bu nâkile dizilecek her madde, o milletin ruh ve idrak temeline en korkunç suikasttir. Böyle bir lisanın adı da Türkçe değil uydurukça."[38] Eski dilde konuşana ve yazana geniş çağrışımlara sahip bir anlam yelpazesi temin eden kalabalık ve zengin kelime kadrosu tasfiye edilirken, bunların yerine cansız, renksiz, tarihsiz ve en önemlisi de meramı ifade etmeye yetersiz karşılıklar dayatılmasını kabul edilemez bulan Necip Fazıl bu türden iddialarını genellikle ironik örneklerle izah etme yoluna gider:

> "Şimdi "sebep" yerine "Neden?" kelimesini kullanmaktaki saçmalığa bir lâboratuar tecrübesi ile misâl verelim. Osmanlıca dedikleri veya diyecekleri bir cümle:
>
> "Bâis oldukları uydurma dil belâsının öz âmili gizli bir sâik belirtirken bu müessiri anlamamaktaki sebeb nedir?"
>
> İşte onların Türkçesine tercümesi:
>
> "Neden oldukları uydurma dil belâsının öz nedeni gizli bir neden belirtirken bu nedeni anlamamaktaki neden nedir?"
>
> Ayrıca "Müsebbib"e "Nedenci" ve "Sebebiyet"e "Nedenlik" demek gerekiyor."[39]

İslâmiyet öncesinde Türkçenin "konuşmaya ve düşünmeye vakti olmayan bir topluluğun" dili olduğunu, dolayısıyla iptidai bir lisan görünümü taşıdığını savunan Necip Fazıl'a göre Türkçe tam anlamıyla Türklerin ihtidasıyla beraber bir İslâm dili olarak doğmuş ve "Türk milleti düşünce kabiliyetini ve âletini İslâm'dan almış"tır.[40] Cumhuriyet devrinde, özellikle divan şiirinin kesif örneklerinden yola çıkılarak halktan kopuk bir saray dili olduğu iddia edilen Osmanlıca adında Türkçeden bütünüyle ayrı bir dilin mevcut olmadığını söyleyerek Osmanlıcayı şöyle tanımlar: "tek ve kısa hecelerden örülü ve mücer-

38 İdeolocya *Örgüsü*, s.429.
39 "Kültür", *Rapor*, s.31.
40 İdeolocya *Örgüsü*, s.427.

ret mefhumlara yabancı bir lisan çarşafı üzerine Arap ve Fars mana meyvelerinin silkelenmesinden meydana gelme gerçek Türkçe. Bu çoğul yapı çökertilecek, "bu meyveler dil çarşafından ayıklanıp atılacak olursa", dil namına geriye içinde hiçbir "gıda cevheri" bulunmayan bir küsbe kalacaktır.[41] Fakat farklı dillerden "pasaport sorulmaksızın" alınan kelimelerin fütursuzca kullanılmasını da aynı derecede sakıncalı bulur:

> "Şu var ki, bu mefhumlar, benimseyenlerin millî hançerelerine ve gramer dehalarına sadık kalınarak yalnız aslî maddeleriyle alınacağı yerde, köleliğe kadar varan bir teslimiyet neticesi, bir nevi montaj sanayii gibi ezber rafından tüm aletleri ve usulüyle devşirilmiş; ve biri yüksek sınıf, öbürü halk dili olarak iki ayrı çizgi üzerinde yürütülmüştür. Bu iki çizginin birincisi ana dilini unutturacak, hatta bir Arap veya İranlıyı şaşırtacak kadar taassup gösterirken, öbürü, halk dilinde yerleşen, milli hançereye göre şekillenen, millî tahassüs edalarını kalıplaştıran kısaca düşünmeyi ve akıl erdirmeyi öğreten bir tohumluk vazifesi görmüştür." (*Rapor*, 29-30)

Gramer Dersleri ve İmla Meselesi

Hem "Çerçeve" yazılarında hem de ilk nüshalarından itibaren *Büyük Doğu*'nun arka sayfasında yer alan "Dil Köşesi"[42], "Lisan"[43] ve "Zavallı Türkçe"[44] sütunlarında bir anlamda Türkçe öğretmenliğine girişen Necip Fazıl, okullarda gramer kurallarının yeterince öğretilmeyişinden dolayı kendisine "gramer dersi verme" vazifesi yükleyerek "soylu Türk grameri"ni müdafaaya girişir.[45] "D.", "Dilci" yahut "Behçet Bağdatlıoğlu" imzasıyla yazdığı ve daha sonra bir kısmını "Dil Raporları" adı altında bir araya getirdiği bu ufak notlarda, dönemin gazetelerinde rastladığı örneklerden yola çıkarak sıklıkla karşılaşılan ve gittikçe normalleşen yanlış ifade biçimlerini, Türkçenin dil yapısına aykırı ve

41 "Kültür", *Rapor*, s.29.

42 "Dil Köşesi" derginin ilk devresinin 12 Kasım 1943 tarihli 10.sayısından itibaren üç sayı devam etmiştir.

43 "Lisan" sütunu birinci devrenin 4 Şubat 1944 tarihli 17.sayısından başlayarak 31 Mart 1944 tarihli 25.sayısına kadar yayınlanmıştır.

44 Derginin 2.devresinde yayınlanmaya başlayan "Zavallı Türkçe" köşesi 2 Kasım 1945 tarihli 1.sayıdan 63.sayıya değin yayınlanmıştır.

45 *Çerçeve 1*, s.143.

"gramer zevkimizi aşındıran"[46] bozuk anlatım şekillerini mercek altına alır, imlâ ve ıstılahlara dair görüşlerini bildirir, hangi kullanım şeklinin yanlış hangisinin doğru olduğunu misallerle izah eder. Gramer derslerinde mahrum kalınınca yanlışları tespit etmek ve düzeltmek için müracaat mercii olarak geriye kulak zevkinden başka mahkeme kalmadığından yakınan Necip Fazıl için eğitim sisteminin en can alıcı kusuru öğrencilere dillerinin layıkıyla öğretilmemesidir:

> "Grameri okutulmayan dil! Benim havsalamız almaz bunu. 'Mayilerin muvazenesi' kanunu bilinmezse suda demir tekne yüzdürülür mü?" Bu yüzden öncelikli olarak, birçok farklı problemi de tahrik eden çok temel bir mesele olarak gördüğü dil hususundaki bu cehaleti ortadan kaldırmak için kolları sıvamış, bir öğretmen edasıyla –kimi zaman şevkatle kimi zaman azarlayıcı bir tonla– okurlarına en temel gramer kurallarından başlayarak dil dersleri vermiştir.[47]

Dil Devrimi esnasında *Hakimiyet-i Milliye* gazetesinin günlük olarak eski kelimeler için önerilen karşılıkları sayfalarında düzenli olarak yayınlamasını andıran bir şekilde o da "Lûgatçemiz" başlığı altında "dilimize girmiş ecnebî kelimeler; ve karşılıklarının ne olması gerektiği"ni tek tek sıralayarak düşüncelerini bildirir.[48] *Büyük Doğu*'nun daha ziyade siyasi tarafıyla ön plana çıktığı Demokrat Parti'li yıllarda ve derginin yayınını kesintili periyotlarla sürdürebildiği darbe sonrası dönemde bu dil yazılarına uzun bir müddet ara verilir:[49]

> "Lisanı piyanoya benzetelim. Şairin, yahut muharririn vazifesi piyanonun kurulu, akortlu telleri üzerinde virtüözlük marifetleri göstermek değil midir?
>
> Ne gezer! Bizim memlekette piyanonun başına geçip çalgı tamirciliği etmekten daha lâzım ve faydalı iş tasavvur edemiyorum. Teller bozuk, akort hasta, tuşlar berbat."[50]

46 Age., s.144.

47

48 "Lügatçemiz" köşesi derginin 2.devresinin 21 Haziran 1946 tarihli 34.sayısında başlayıp 16 Mayıs 1947 tarihli 63.sayısına kadar yayınlanmıştır.

49 Derginin 14. döneminde "Dilci" imzası bu kez öncekilerin devamı niteliğinde olan "Dil Laboratuarından" adlı köşede karşımıza çıkacaktır. Bu köşe *Büyük Doğu*'nun 14.devresinin 13 Ocak 1971 tarihli ilk sayısından 28 Nisan 1971 tarihli 17.sayısına kadar yayınlanmıştır.

50 *Çerçeve 1*, s.146.

Dilin ıslahı meselesinde Namık Kemal'in yol haritasına büyük ölçüde sadık kalan Necip Fazıl, Batılı milletlerin ve özellikle Fransızların vaktinde dilleri üzerine titizlik göstererek linguistik kuralları belirlemiş oluşlarından övgüyle bahseder. Enstrümandan güzel ses çıkarmak için öncelikle akordunu yapmak şarttır. Bu akordun gramerle yapılacağına inanan Necip Fazıl, Aydınlanmacıların dili rasyonun egemenliği altına almak amacıyla oluşturduğu Fransız Akademisi'nin bu alandaki çalışmalarına hayranlık besler, bunları dili muhafazaya yönelik hamleler olarak görür. Bu yüzden öztürkçeci tasfiye hareketinin yol açtığı nâkısaları gidermek için de evvela Türkçenin gramerini tüm teferruatlarıyla öğrenmeyi şart koşar. Milli hançereye uydurulmuş kelimeleri gösteren bir lügat hazırlanmasının lüzumuna değinir; imlâ, gramer ve okul kitaplarının bu doğrultuda yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini söyler. Gramerdeki problemlerin çözülmesiyle eğitimdeki problemler de bir bir çözülecektir:

> "Gramer… Ah bu hususta ne kadar yazdım, çizdim, ağladım, çırpındım!. Mekteplerde gramer okutmamak ve Türkçeyi gramersiz bırakmak, operatöre, teşrih bilgisini unut ve onsuz yetiş demekten daha büyük bir cinayet! Bir dil = bir kâinat! Dilini ver, sana karşılık olarak kâinatı vereyim diyen insanın teklifini kabul eder misiniz?
>
> Yeni Türk maarifi, Türk toprakları gibi dörtbaşı müdafalı Türk gramerini tezgâha oturtmuş bulunuyor."[51]

Gramere olan bu inancına bakıldığında her ne kadar Tanzimat'la birlikte başlayan ve Cumhuriyet'in ilânıyla radikal boyutlara ulaşan Batılılaşma hareketini ve bu süreçte Türkçenin maruz kaldığı kıyımı çok sert bir üslupla eleştirse de dil konusundaki temel önerisinin Batı'dakine benzer dönüşümleri daha makul bir usûlle gerçekleştirmek olduğu görülür. Bu noktada Abdurrahman Arslan'ın Türk modernleşmesine dair yaptığı bir ayrıma başvurmak açıklayıcı olabilir. Arslan, tarihimizde Batıcı Batılılaşma olarak tarif edebileceğimiz daha şekilci ve aynı zamanda keskin bir dönüşümü temsil eden II. Mahmud modernleşmesinin yanında Batı'yı şeklen taklitten ziyade Avrupa medeniyetini daha köklü bir şekilde kavrayan ve gereken reformları kırıp dökmeden gerçekleştirmeyi esas alan bir II. Abdülhamid modernleşmesinden bahsedilebileceğini belirtmektedir.[52] Türkiye'deki temel siyasal bölümlenmede

51 Age, s.215.

52 Abdurrahman Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s.36.

son derece belirleyici olan ve izlerini bugüne değin sürebileceğimiz bu dikotominin bir ucunda erken cumhuriyet devrindeki inkılâplarla II. Mahmud'un başlattığı tarzda bir modernleşme hareketinin uzantısı sayabileceğimiz Kemalizm duruyorsa, onun tam karşısında da doğrudan doğruya II. Abdülhamid çizgisini savunan *Büyük Doğu* ve Necip Fazıl bulunmaktadır. II. Abdülhamid'i neredeyse mitik bir karakter şeklinde tasvir eden satırlarının yanı sıra Rıza Tevfik'in meşhur pişmanlık şiiri "Sultan Abdülhamid Han'ın Ruhâniyetinden İstimdad"ı[53] *Büyük Doğu*'da yayınlamış olması da Necip Fazıl'ın bu ayrımın diğer yakasını belki Milli Nizam Partisi'nin siyaset sahnesine çıkışına kadar hemen hemen tek başına temsil ettiğini destekler mahiyettedir.

Bâbıâli'nin Otopsisi

Paris macerası esnasında Batı toplumunun hayat tarzına alışkanlık kesbeden, Fransızcaya olan vukufiyeti sayesinde çağdaşı olan Avrupalı düşünür ve edebiyatçıları günü gününe takip eden ve izlediği tartışmaları gerek gediklisi olduğu Bâbıâli mahfillerinde gerekse muhtelif süreli yayınlar için kaleme aldığı köşe yazılarında gündeme getiren Necip Fazıl'da Tanzimat sonrası tipik Türk aydının hemen hemen bütün belirleyici çizgilerine rastlamak mümkündür. Kendi tasnifiyle "Genç Şair"den "Mistik Şair"e doğru yaşadığı dönüşün ardından snob geçmişiyle hesaplaşmış ve çok yakından tanıdığı Batıcı entelektüelin kadavrası üzerinde bir otopsi faaliyetine girişmiştir. "Tanzimat'tan bu yana bir türlü olamayışımızın ufunet merkezi" diyerek tarif ettiği Bâbıâli'yi teşrih masasına yatırarak kendisinin de muzdaribi olduğu bu "enfeksiyon muhiti"nin zararlı tesirleri üzerinde durmuştur. Beklenen inkılâbın ancak Bâbıâli'de "müsbet kıymetler manzumesinin hegemonyasını kurması ve belli başlı bir keyfiyet plânında bünyesini aykırılıklardan temizlemeğe başlamasiyle" gerçekleşebileceğine inanmaktadır.[54] O dönemde müşterek hafızayı şekillendirme kuvvetine sahip yegâne vasıta durumundaki matbuat dünyasını idare etmekte olan Bâbıâli sakinlerini "en sefil bir idrak seviyesine yol açan" yabancılaşma hareketinin öncüsü olmaları hasebiyle sert biçimde yargılar ve

53 Rıza Tevfik, "Sultan Abdülhamid Han'ın Ruhâniyetinden İstimdad", *Büyük Doğu*, 2. Devre, sayı:65, 30.5.1947.

54 Necip Fazıl Kısakürek, *Üçüncü 1001 Çerçeve*, Toker Yayınları, İstanbul, 1968, s.16.

mahkûm eder. Batı özentiliğiyle itham ettiği, "Başıboş" şiirinde "Yirmi dokuz harflik sözde aydınlar, /Yafta yazar, isim takar, başıboş" diyerek alfabeleriyle birlikte düşünce dünyalarını da sınırladıklarına işaret ettiği bu yazarçizer takımını, yazı ve konuşmalarında belirginleşen dil tercihleri sebebiyle de ayrıca yermiş, yaşanmakta olan dil kıyımına iştirak etmelerini kendi varlıklarına ihanet saymıştır:

> "(...) hasrete özlem, nisbete oran, hürriyete özgürlük, medeniyete uygarlık, mevzua konu, cevaba yanıt, fedakârlığa özveri, ihtiyaca gereksinme, haşmete görkem, ferde birey, seviyeye düzey, samimiyete içtenlik (vesaire, vesaire) diyebilen bir kişi, en aziz ve basit halk mefhumlarını baltalamakla, akıldan yana budala, histen yana odun, insandan yana vahşi, milliyetten yana piçtir; ve Türk'ten hatta insandan başka her şeydir."[55]

Tanzimat sonrası edebiyatımızın sıkça işlenmiş tiplerinden "alafranga züppe"nin birazcık daha mürekkep yalamış modeli olarak sunduğu bu kimselerin bütün entelektüellik ve yazarlık iddialarına rağmen esasında birer "ham softa" olduklarını her fırsatta dile getirir. Klişe olarak tekrar ettikleri ifadelerin menşeine yabancı olan bu "tabir istismarcıları" yakın dönemde Avrupa da türeyen ve moda haline gelen tabirleri "iki aylık tren biletleri gibi, bütün bir ömür âlim geçinmek hakkını veren bir nevi ucuz bilet halinde" kullanmaktadırlar. Necip Fazıl bu vaziyeti köşe yazarlarının o günlerde Fransızcadan tercüme ederek sık sık kullandıkları "sulh taaruzu" sözüne nispetle bir "cehil taaruzu" olarak tanımlar, "tabir sisi arkasına gizlenip kofluğunu örtmek isteyen sinsi ve hileli mizaçlar"dan öteden beri tiksindiğini belirtir.[56] Yerli yersiz kullanılan Fransızca sözcükler de onu aynı ölçüde tedirgin etmektedir:

> "Dilimize bir başka ihanet, münevverler Türkçesinin üçte birini müstemlekeleştiren fransızca kelime istilası... Türk anneleri, iki çocukta bir Fransız yavrusu mu doğuruyor? Ne rezalet!"[57]

Fakat Necip Fazıl'ın bütün arınma çabasına rağmen bu aydın tipolojisinin Türkiye'ye bakışını belirleyen "Avrupa-merkezlilik" perspektifinden –Asyacılık yaparken dahi– bütünüyle uzaklaşabildiğini söylemek mümkün değildir. Paris'te bulunduğu yıllarda şahit olduğu, protesto yürüyüşü yapan papazlara su sıkılarak müdahale ettiğini duyan Sor-

55 "Kültür", *Rapor*, s.31.
56 *Çerçeve 1*, s.124.
57 Age, s.74.

bonne öğrencilerinin itfaiye arabalarını Seine nehrine atması hâdisesini aktardıktan sonra, laik ülkelerde dinsizlerin dahi dine saygı duyduklarını, hâlbuki laikliğin Türkiye'ye din düşmanlığı olarak aktarıldığını, "gerçek" Avrupa'nın böyle olmadığını söyler ve ilâve eder: "Yuf olsun, Avrupalının kendisi olmak isterken, kazuratı bile olamayanlara!"[58] Bu tepkisinden de görüldüğü üzere ona göre Kemalizm'in kusuru Batı'nın belli bir tekâmül süreci içerisinde ve içeriden gelen bir atılımla doğal olarak yaşadığı dönüşümleri çok kaba bir yöntemle ve dışarıdan dayatmasındadır; aynı şekilde devletin kabahati başlı başına dile müdahale etmesi değil, reformları İslâm'a karşı güttüğü düşmanlık sebebiyle Türkçenin tabii gelişim seyrini yeterince dikkate almaksızın gerçekleştirmesi ve daha ileriye giderek son derece hoyrat bir saldırıya dönüştürmesidir. Necip Fazıl her fırsatta Batı özentiliğiyle öne çıkan aydınları tutarlılığa davet ederek onları gerçekten modern olmaya çağırmakta, ancak bu arada kalmışlık hâlinden kurtulur ve kendi kültürlerine karşı besledikleri nefreti aşarlarsa müzakereye müsait bir zemine ulaşılabileceğine inanmaktadır.[59]

Gerek dil meselesinde muarızlarına karşı delil getirirken gramer ve imlâyla ilgili ileri sürdüğü görüşlerde, gerek kültür ve sanat hakkında irad ettiği birçok nutkun alt-metnine yayılan yoğun estetik savunusunda, onun da en az "resimsizlik ve nesirsizlik"ten yakınırken cedlerinin sanatsal ihmalkârlığından dem vuran Yahya Kemal kadar Batı'yı esas kabul eden bir diskur dillendirdiği işitilir. Aydınlanmacıların 16.yüzyılda Fransız dilini gramer bakımından belli normlara kavuşturmak ve gündelik hayatın tabii akışı içerisinde dili çok çeşitli şekillerde konuşan halka tek tip bir standart empoze etmek üzere kurdukları, —her ne kadar onun radikal girişimiyle boy ölçüşemeyecek olsa da— Türk dil devriminin de ilham kaynaklarından olan Fransız Akademisi'nin dile müdahale faaliyetine sempatiyle yaklaşan Necip Fazıl, "ya bizim Türk-

58 Necip Fazıl Kısakürek, *Dördüncü 1001 Çerçeve*, Toker Yayınları, İstanbul, 1969 s.126.

59 Fakat aynı çelişkili durum, Batıcılar için olduğu kadar söylem düzeyinde Avrupa'nın tasallutuna karşı çıkan, "Avrupalı olmamaktan şeref duyan" ve otantik kimliklerine bağlılık iddiasında olan İslâmcılar için de geçerlidir. Bu hususta da Batıcılığın çare olmadığını ancak bir tür konformizm olarak Batıya hepten gözleri kapamanın da çözüm sunmadığını imâ eder. Batıya her yönden bağımlı oluş hâlinden yakındığı bir yazısını bitirirken bu vaziyeti aşmanın yoluna şu paradoksal ifâdeyle işaret eder: "Heyhat ki Avrupadan yine Avrupanın hakikati ve içyüzü gelinceye kadar, bütün bunların başka türlü olmasına imkân yok... Fakat yalnız Avrupanın hakikati ve içyüzüdür ki, oradan gelemez." *Üçüncü 1001 Çerçeve*, s. 58.

çemiz! Engizisyon zulmüne uğruyor da kimse aldırış etmiyor" diye hayıflandıktan sonra "kolluk kuvvetlerini" göreve çağırır:

> "Evimde idare lambasını devirsem, garajlar dolusu itfaiye otomobile sokaklara dökülür ve polis tahkikat açar. Ehemmiyeti kainata bedel koca bir dile, önüne gelen kundak sokuyor. Nerede bu yangının itfaiyesiyle polisi?[60]
>
> Vaktiyle (...) küçük bir lisan ayıbı karşısında Fransız akademyası tozu dumana katmıştı.
>
> Nerdesin, dilimin muhafızı?
>
> Tozu dumana katsana!"[61]

"S.O.S" başlıklı yazısında "Dilimizi, aksaçlı anne kadar aziz türkçeyi öldürüyoruz" diyerek radyoda spikerin, ajansta yazıcı ve tercümanın, gazetede yazı müdürünün, tiyatroda aktörün ve bu şekilde yazıp çizen herkesin bu cinayet suçuna ortak olduğunu yazar.[62] Önce Beyoğlu'ndaki bir sinemanın afişinde tesadüf ettiği daha sonra da gazetelerde yine aynı şekilde yazıldığını gördüğü "Üç Kızlar Büyüdüler" şeklindeki bir ilândan hareketle şunları söyler:

> "Dünyanın hangi köşesinde, koca bir milletin bütün muhafaza kadrosuyle korumaya mecbur olduğu lisanına ihanet bakımından, buna yakın bir kepazelik misali gösterilebilir?
>
> Anadoluda, frengi, sıtma, trahom gibi illetlerle mücadele teşkilâtımız var. Tren kompartımanlarında bile herhangi bir ihtimale karşı imdat işareti verecek kutular... Bacanız tutuşur, itfaiye; burnunuz kanar, sıhhiye otomobili gelir.
>
> Maddemize ait bu korunma unsurlarına karşılık, ya ruh emniyetimizi teslim edebileceğimiz müeyyideler nerede?..
>
> Beyazıt kulesinden 500 kilovatlık bir elektrik hamulesiyle vermeye mecbur olduğumuz (S.O.S.) işaretini alacak, acaba kaç tane antenli ve tek lambalı kafa tanıyorsunuz? (s.207)

Görüldüğü üzere dildeki bozulmaya çare olarak resmi müdahale çağrısı yapmaktadır. Oysa dilin bütün tabii varlığına bizzat kast etmekte olan devlet aygıtından medet ummak, yarayı açmış olan neşterden deva beklemeye benzer. Fakat elbette o mevcut tek parti iktidarına değil gelmesini umduğu meçhul bir kurtarıcıya seslenmektedir. Bu satırların

60 *Çerçeve 1*, s.74.
61 Age, s.144.
62 Age, s.206.

yazılmasından birkaç yıl sonra, Türkçe ezan dayatmasına son vererek ezanı aslına döndüren Menderes'i tahayyülündeki "beklenen kurtarıcı" profiline muvafık bir isim olarak görecek ve devlet gücüyle işlenen kabahatlerin yine aynı gücün yardımıyla ortadan kaldırılması yönünde bir siyasetin takipçisi olacaktır. Yıllar sonra *Rapor* dergisinde yayınlanan, dilin yaşadığı dönüşümün genel bir tarihçesini çıkardığı yazısının sonunda ise gidişata bir dur demesi için bu kez Demirel'e seslenecektir.[63]

Bir ayrım yapmak gerekirse, özellikle gençlik yıllarında dili düzeltmek için devletin doğrudan müdahalesine umut bağladığı, yetkililere hitaben defaaten dile getirdiği ihtarlarda duruma el koymaları gerektiğini yoksa çok geç kalınacağını söylediği görülür. Fakat ilerleyen yıllarda o da resmi müdahalenin bu bozulmayı durduramayacağını savunan Yahya Kemal'le aynı noktaya gelecektir.[64] Goethe'den naklettiği "Bir millete, o milletin diliyle oynamaktan büyük suikast olamaz!" sözüne atıfla dilin cebir kabul etmeyeceğini belirten Necip Fazıl kelimelerin teklif edilmesinden yana ancak her türlü icbara karşı olduğunu söyler:

> "Evet; empoze dil, zoraki dil asla kabul edilemez. Yani dilin kabul etmediği yeni kelimeler var ki, tıpkı bugünün kadını gibi… Kirpiği takma, burnu takma, saçı takma… Yok böyle şey. Onun için bugünkü dili ben en büyük dalâlet kabul ediyorum. Bir madde parçası insandan koparılıp alındığı zaman isyan büyük oluyor da

63 *Rapor*'da dil hakkındaki görüşlerini sıraladığı "Kültür" başlıklı yazısını şöyle bitirir: "Kendilerinden millîlik kokular aldığımız Maarif ve Kültür Bakanlarını bu hayatî bahis üzerinde düşünmeye dâvet ederiz Asıl dâvetli, kendisinden her sahada inkılâp beklediğimiz Demirel'dir." Necip Fazıl Kısakürek, "Kültür", *Rapor*, s.35. Aynı zamanda şairlik iddiası da bulunan ve bazılarını kendisinin türettiği öztürkçe kelimeleri bolca kullanmasıyla meşhur Bülent Ecevit ise dil bahsi açıldığında defaatle yüklendiği isimlerden birisidir: "Ecevit yapısındaki insanlara 'anı' kelimesinin anırmaktan beter olduğunu anlatamazsınız." Age, *s.*35. Kendisiyle yapılan bir söyleşide ise Türk Dil Kurumu'nun faaliyetleriyle ilgili bir soruyu cevaplarken Ecevit'in dildeki tahribatın faillerinden olduğunu belirtir: "Ecevit'i biliyorsunuz.. Robert Kolej'deyken benim talebemdi. Kitabı var kendisinin, evvela Necip Fazıl'ın tesiri altında kaldım, diyor. Ben kendisini sınıftan hatırlamıyorum. Demek ki pek parlak bir talebe değildi. Ama talih ona bir imkân verdi. O bunu dili tahrip istikametinde kullandı." "Necip Fazıl röportajı", *Erkekçe*, İstanbul, Şubat, 1983.

64 "Bu bozukluk inhilâl eden eski bünyemizin bin bir bozukluğundan biridir, ben öyle zannediyorum ki eski soframız, eski çarşımız, eski idaremiz niçin inhilâl ediyorsa, imlâmız da onun için ediyor, sonuna kadar edecektir de! Resmî müdahalelerle bu inhilâli durduramayacağız", Yahya Kemal, "İmlâya Dâir Güft ü Gû", *Dergâh*, İstanbul, 5 Ocak 1922.

bu kadar büyük bir mâna parçasının üzerine suikast yapılırken bir reaksiyon görülmüyor."[65]

Edebiyatta Sadeleşme Hamlelerine Bakışı

Modern Türk edebiyatının tarihinin, aynı zamanda dildeki sadeleşmenin tarihi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Necip Fazıl dildeki sadeleşme hamlelerini çeşitli edebiyatçıların bu husustaki davranışları ve aldıkları neticeler etrafında yorumlar. Meşrutiyet devrinde başlayan sade dil hareketinin Türkçülük cereyanı içinde "kök aramaktan ziyade kök koparmak mânasına" eriştiğini kaydeder.[66] Türkçüler arasında yalnızca 1899 tarihli *Türkçe Şiirler* kitabıyla şiir dilindeki sadeleşmeye öncülük eden Mehmed Emin'e "aziz bir teşebbüsün ilk sahibi" olması sebebiyle ayrıcalıklı bir konum biçer ve ona şöyle seslenir: "Herkesten, her cereyandan, her görenekten evvel, ve herkese, her cereyana, her göreneğe rağmen, şiiri öz türkçeye ve öz türkçeyi şiire tahsis cesaretini gösterebilmiş insan!"[67] Fakat mesele Mehmed Emin'in siyasî duruşu ve şairliği olunca bu övgü yerini hemen aşağılayıcı tonda bir yergiye bırakır.

Necip Fazıl, "vuzuh" probleminin çözümünü dildeki Arapça ve Farsça kökenli kelimeleri atmakta bulanların arzu ettikleri Türkçenin içinde soyut kavramların yaşamadığı, "bir takım maddi takırtılardan ve kaba iş klişelerinden ibaret" ve geliştirilmeye muhtaç bir dil olduğunu dile getirir. Cumhuriyet döneminde yeterince yüksek kalitede bir edebiyat birikiminin ortaya çıkmayışını da bu suni dilin yetersizliğine bağlar.[68]

65 Necip Fazıl Kısakürek, *Konuşmalar*, s.162.

66 "Kültür", *Rapor*, s.32.

67 *Çerçeve 1*, s.152.

68 Divan şiirinin yok sayılması Necip Fazıl'a göre, edebi seviyesinden şikâyetçi olduğu ve kısır bulduğu yeni edebiyat hamlelerinin en büyük kusurudur. "Bizde Cumhuriyet öncesine ait bir şiir geleneği olduğuna inanmıyorum; divân edebiyatından payıma zırnık düşmemiştir" diyen Metin Eloğlu'nun bu sözlerine verdiği tepki son derece şedittir: "Türk Dil Kurumu ödüllü o maymun doğru söylüyor; Divân edebiyatından payına zırnık düşmemiştir, şairlikten de... Şiir geleneği meselesine gelince... Tanzimat'a gelinceye kadar Türk sanat ve fikir adamı, belli başlı bir görüş merkezi etrafında sebep, netice ve gayelerini çerçevelemiş; zamanı mazi, hâl ve istikbâl olarak üç ahengiyle temsil etmiş; kendi ömrü ve anlayışı içinde hâdiselere hâkim olmuş, tezadsız bir toplumun yemişiydi. Bunlarsa, köksüzlüğün acısını bile duymaktan mahrum, 50 senelik tarihle sanat olmayacağını anlamaktan mahrum istitadsızlar." Salih Mirzabeyoğlu, *Necip Fazıl'la Başbaşa*, İbda yayınları, İstanbul, 2013, s.78.

"Akademik" bir mesele olarak gördüğü ve ileride kitaplaştırmak üzere kaleme aldığını belirttiği –fakat buna muvaffak olamayıp 1980 yılında kısa fragmanlardan oluşan bir makale olarak "Kültür" başlığıyla yayınlanan– yazısında edebiyat tarihinde sade dil hareketinin nasıl karşılık bulduğunu anlatan kısa bir tarihçe çıkarır:

> "Tevfik Fikret'ler ve Halit Ziya'lar elinde Arap ve İranlıya taş çıkartıcı ağdalı ve yamalı dil, nihayet posa şairi ve Türkçülük davulcusu Mehmet Emin ve peşinden hikâye ve romanda ilk keyfiyet pırıltıları Ömer Seyfeddin ve Refik Halit gibi kalemlere geçerek "Hececiler" adlı devşirmelerle yürütülür ve sade dil cereyanı temelleşmeye başlar."[69]

Şahsiyetin olmadığı yerde hiçbir faziletin olamayacağına inanan Necip Fazıl,[70] "Şarkımız" şiirindeki "Kurtulur dil, tarih, ahlak ve iman / Görürler nasılmış, neymiş kahraman" mısralarında dil ile şahsiyet arasında doğrudan bir ilişki kurar. Bu yüzden dilin kaybedilmesi süreci aynı zamanda bir şahsiyetsizleşme sürecidir. Bu sürecin bir yakasında ifrat olarak Arapça ve Farsça terkiplere boğulmuş abartılı şiir dili diğer yakasında ise tefrit olarak uydurma dil hevesi bulunur. Şöyle der: "Uydurma dil olamaz; hiç bir dil de öbürünün, kökünü muhafaza eden parçalarıyle kendisine aşılanmasını kabul edemez."[71] Şahsiyet kaybının timsali olarak "Edebiyat Mahkemesi"nde sanık sandalyesine oturttuğu Tevfik Fikret'i "sadeleşen dili en yakası açılmamış lugat cambazlıkları altında boğmak" ve "Türkçe kelimeleri aruz veznine uydurmak"la suçlayan ve onu "boş ve sahipsiz Türk edebiyatı tarihinde açıkgözce işgal etmekte olduğu mevkiden inmeye" mahkûm eden Necip Fazıl'ın bu tavrı onun uydurma dilin aşırılıklarına olduğu kadar şiir dilini kelime oyunlarıyla son derece anlaşılmaz hâle getiren ve işi arkaik kelimeler kullanmaya kadar vardıran Servet-i Fünun devrinin ağır üslubuna karşı da aynı ölçüde hassas olduğunu gösterir.[72] Bu noktada hatırlanması gereken bir diğer husus, dilde sadeleşme hareketine bakışının bu iki uç eğilime olan itirazları dolayısıyla farklı yerlerde olumlu ve olumsuz şekillere bürünebilmesidir. Tevfik Fikret'i sadeleşen dili bozmakla suçlarken Beş Hececilere ya da Garip şiirine de meyletmez. Mesela Yusuf Ziya Ortaç'tan bahsederken onun

69 "Kültür", *Rapor*, s.32.
70 *Dördüncü 1001 Çerçeve*, s.131.
71 *Çerçeve 1*, s.235.
72 Necip Fazıl Kısakürek, *Edebiyat Mahkemeleri*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2013, s.17.

için “Ziya Gökalp devri sade Türkçeciliğinin ve sinsi sinsi eski kültürden kopma cereyanının, Orhan Seyfi ve daha bir kaç arkadaşıyle beraber ilk devşirmelerinden biri” ifadesini kullanır. Çünkü ona göre bu dönemin şairleri şiirlerinde sade dil kullanmalarına karşılık dilin bünyesinde barındırdığı mana dünyasına ulaşamamış, dolayısıyla ortaya sathi neticeler çıkmıştır:

> “Bu bakımdan, “Edebiyat-ı Cedide” ahmaklarına karşı ana diline dönmenin elbette güzel davranışı yanında bu yeni âleti sadece maddede kullanmaya ve bu şiire keyfiyet getirecekleri kendisinden sonraki nesillere devretmeye mahkûmdur. Yani sadece madde mostracısı, şekil cambazı, şiirde de kafa yakıcı derinlikler yerine sığlıkta kalan ve onda da açıkgözlülüğünü, kurnazlığını gösteren bir piyon... Genç Şairin ölçüsüne göre bu teşhis Yusuf Ziya’ya değil, onun topyekûn nesline aittir ve aralarında onları bir milimetre aşan, yalnız Faruk Nafiz...[73]

“Benim neslim” dediği Ahmet Hamdi Tanpınar, Ahmet Kutsi Tecer, Cahit Sıtkı Tarancı, Peyami Safa, Ahmed Muhip Dranas, Sait Faik gibi isimlerin sadeleşme hareketine nitelik katan ilk örnekleri verdiklerini belirtir. Buna karşılık kendisinden bir önceki neslin nitelikli şairleri olarak andığı, “Divan şiiri lisaniyle berrak İstanbul halk dili arasında” güzel numuneler veren Yahya Kemal’in ve “dil baklavası üzerine Arapça ve Farsça tatlısını dökmekten çekinmeyen” Ahmed Haşim’in sade dil taraftarlarını hafife aldıklarını ve küçümsediklerini söyler, fakat “kemiyet süprüntüleri karşısında keyfiyet ağırlığını” ellerinde tutmalarından dolayı buna hakları olduğunu ima eder.[74] Ne kendi neslinin ne de bir önceki neslin edebi faaliyetinin uydurma dil ihtiyacına yol açmadığını söylerken bu edebiyatçıların dil tutumunu şöyle özetler: “Her tabakasiyle halk ağzına, ev ve sokak diline uymaktan ve Enderun lehçesi özenti ve yapmacıklara uzak kalmaktan başka bir şey düşünmez. Tabii ve samimi olmayı hedef tutar.”[75] Fakat Yahya Kemal’in de hazır bulunduğu bir ortamda, Yusuf Ziya’ya yönelttiği eleştirinin bir benzerini, bu kez daha düşük bir şiddetle, ona da yöneltir:

> “Siz de üstad, Divan edebiyatının onlardan daha usta ve zarif bir (pastiş - benzetmelisi) olmanıza ve sade türkçeyi de harikalaştırmış bulunmanıza rağmen (plâstik - dış manzara) sınırını delemiyor ve

73 Necip Fazıl Kısakürek, *Babıâli*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1999, S.47.

74 “Kültür”, *Rapor*, s.32-33.

75 Age, s.33.

> hakkını savunduğunuz kandilleri sönmüş kubbenin ruhunu dile getiremiyorsunuz."[76]

Edebiyatın kendi seyri içerisinde hemen hemen çözülmüş olan bu mesele devletin yersiz müdahaleleri ile çığırından çıkmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında kopan "facia"nın "kısa bir zaman içinde ne korkunç bir abes belirttiği" anlaşılıp hızı kesilmişse de, öztürkçecilik "kabuğuna çekilen ve kendi halinde devam eden müzmin hal"den 1960 İhtilâliyle birlikte kurtulup yeniden had safhaya yükselmiş ve o günkü "felaket seviyesi"ne ulaşmıştır.[77] Bu noktaya gelinmesinde büyük payı olan Türk Dil Kurumu'nun faaliyetlerini şiddetle tenkit eden Necip Fazıl, bu süreçte Agop Dilaçar'ın oynadığı role sıklıkla işaret etmiştir. Dilaçar'ın kurduğu ve dil devrimi süresince genel sekreterliğini yürüttüğü kuruma "suikastin endüstri merkezi" yakıştırmasını yaparak, TDK'nın aslında yerli bir kuruluş olmaktan öte dış mihrakların çıkarlarına hizmet eden bir yapı olduğunu ima eder. Dilaçar'ı eleştirirken de onun filoloji ve linguistik alanlarındaki çalışmaları ya da dil reformunun çığırından çıkmasına yol açan hataları yerine şahsi kimliğini esas alarak meseleye her zamanki polemikçi üslubuyla ve spekülatif bir tarzda yaklaştığı görülür. Benzer bir tavırla, aynı dönemde kurumun genel sekreterliğini yürüten ve okullarda okutulan dil bilgisi kitaplarını yayına hazırlayan İbrahim Necmi Dilmen'i ise dönmelikle itham eder.[78]

Hasan Âli Yücel 1940'ta Namık Kemal'in vefatının 100. yıldönümü sebebiyle kendisinden bir kitap yazmasını rica etmiştir. Fakat Necip Fazıl, kitabın Türk Dil Kurumu yayınları arasından çıkacak olmasını fırsat bilerek faaliyetlerinden öfke duyduğu kurumu zor durumda bırakacak bir işe imza atar. Şairin hatırasına hürmet göstermek amacıyla sipariş edilen bu kitabı Namık Kemal'e karşı son derece sert eleştirilerle doldurarak başta İbrahim Necmi Dilmen olmak üzere kurumun yöneticilerini dehşete düşürmüştür. Her ne kadar Dilmen vaziyeti kurtarmak amacıyla kitaba bir önsöz ve notlar bölümü yazmışsa da sonuçta Necip Fazıl'ın metnini yayınlamak durumunda kalmıştır. Böylece Necip Fazıl, başta CHP'nin kültür siyasetini yönlendiren Hasan Ali Yücel olmak üzere dile karşı giriştiği "katliam"dan ötürü TDK'dan intikamını alarak amacına fazlasıyla ulaşmıştır.[79]

76 Necip Fazıl Kısakürek, *Babıâli*, s.129.

77 Kültür", *Rapor*, s.33.

78 Age, s33.

79 Hilmi Yavuz, " Necip Fazıl, Namık Kemal Hakkında Ne Düşünüyordu?", *Doğumunun 170.Yılında Uluslararası Namık Kemal Sempozyumu,* cilt: 2, Namık Kemal Üniversitesi yayınları, Tekirdağ, 2010, s.1181-1185.

Latin Harfleri ve "Fonetik" Meselesi

Kolektif bilincin oluşumunun matbuat kapitalizmiyle mümkün hâle geldiğinin ve bunun da modern anlamda ulusun ortaya çıkışını tetiklediğini savunan Benedict Anderson, Türkiye tecrübesiyle ilgili konuşurken, Atatürk'ün İslâmi kimliğe karşı ulusa dayalı bir aidiyet ve milli bir bilinç inşa edebilmek için çareyi Latin alfabesini dayatmakta bulduğunu söyler.[80] Geri kalmışlığın ve cehaletin kaynağı olarak sunulan ve Türkçenin fonetik yapısına uymadıkları savunulan Arap harflerinden uzaklaşmanın asıl amacı ise Türkiye'nin diğer Müslüman ülkelerle bağını kopararak Batı dünyasına yaklaşmasını ve daha hızlı bir şekilde modernleşmesini sağlamaktır. Fakat alfabe değişikliği tartışmaları 1928 tarihli Harf Devrimi'nden çok daha önceye uzanır. Tanzimat'tan itibaren aydınların temel tartışma zeminlerinden birisini teşkil eden halkın cehaletinin nasıl giderileceği meselesine sunulan çareler arasında Latin harflerine geçmek de zaman zaman dillendirilmiş görüşler arasındadır.[81] Alfabe değişikliği gündeme geldiğinde bu fikir çokça gürültü koparmış ve değişikliğin aleyhinde birçok görüş belirtilmişse[82] de, Fransızcaya ve dolayısıyla Latin alfabesine yeterince aşina olan İslâmcı yazar-çizerlerin harf inkılâbından memnuniyet duymasalar dahi bu değişime bir şekilde ayak uydurdukları ileri sürülebilir. Nitekim 1940'lı yıllarda kaleme aldığı köşe yazılarında Necip Fazıl'ın dildeki bozulmaları ve imlâ meselelerini ayrıntılarıyla uzun uzun tartışmasına karşılık alfabe değişikliği konusunda çok fazla

80 Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, İngilizceden çeviren: İskender Savaşır, Metis, İstanbul, 1993, s.61.

81 Gerçekliği tartışmalı olsa dahi II. Abdülhamid'e isnat edilen hatıratlardan birisinde "Halkımızın büyük cehaletine sebep, okuma yazma öğrenimindeki güçlüktür. Bu güçlüğün nedeni ise harflerimizdir" denilmesi ve "Belki bu işi kolaylaştırmak için Latin alfabesini kabul etmek yerinde olur" ifadelerinin kullanılması siyasi yelpazede muhafazakâr olarak tasnif edilebilecek modernleşmeciliğin de, Cumhuriyet ideolojisiyle tıpatıp aynı motivasyonlarla olmasa bile, alfabe değişikliğini tahayyül edebilecek derecede Batılılaşma taraftarı olduğuna işaret eder. Ali Vehbi Bey, *Pensées et souvenirs de l'ex-Sultan Abdulhamid*, Neuchatel, 1913, s.65. II. Abdülhamid'e isnat edilen hatıratlarla ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz: Ali Birinci, "Sultan Abdülhamid'in Hâtıra Defteri Meselesi", *Divan* dergisi, sayı: 19, İstanbul, 2005, s.177-194.

82 Harf devriminin hemen arifesinde dillendirilmiş itirazlar arasında mevzuya kitap boyutunda yaklaşan iki çalışma dikkat çekicidir: Avram Galanti, *Arabî Harfler Terakkimize Mani Değildir*, Hüsn-i Tabiat Matbaası, İstanbul, 1927. Asmai Yusuf Samih, *Yazımız*, Matbaa-i Hindiye, Kahire, 1927.

görüş sarf etmediği dikkat çeker.[83] Ancak sonraları, aktif bir siyasi mücadele içine girdiği ve Kemalist devrimlere karşı açıkça muhalefet bayrağını yükselttiği yıllarda, harf devrimimi de artık rahatlıkla eleştirdiği görülür:

> "Ve sonra kelimeler; kutlu, mutlu, ulusal.
> Mavalları bastırdı devrim isimli masal.
> Yeni çirkine mahkûm, eskisi güzellerin;
> Allah kuluna hâkim, kulları heykellerin!
> Buluştururlar bizi, elbet bir gün hesapta;
> Lafını çok dinledik, şimdi iş inkılâpta!
> Bekleyin, görecektir, duranlar yürüyeni!
> Sabredin, gelecektir, solmaz, pörsümez Yeni!"[84]

1947 tarihli "Muhasebe" şiirinde başta dil devrimi olmak üzere Cumhuriyet devrimlerini doğrudan doğruya hedef alan Necip Fazıl, "kutlu, mutlu, ulusal" gibi öztürkçe kelimelerin ancak bir masal havası yaratmaya muktedir olduğunu söylemektedir.[85] Gerçek "yeni"nin ve gerçek "devrim"in daha evvel vuku bulmuş fakat hep yanı başımızda olan tecrübelerde mevcut olduğunu ve aradan geçen zamanın kıymetinde hiçbir eksilme yaratmadığını bu hususta ele aldığı farklı yazılarda ifade etmiştir. "İnsanlık basit kemiyet ölçüsü ve maddî zaman hesabıyle, ileriye doğru geri; ve geriye doğru ileri, ne günler gördü!"[86] diyerek ileride olmayı kronolojik sıralamada önde olmakla, yeniyi güzellikle, eskiyi ise çirkinlikle eşleştiren bildik ilerlemeci yaklaşıma ısrarla karşı çıkar. Yukarıdaki dizelerde bu bakış açısına karşı kullandığı öfkeli

83 Mesela 1940'da yazdığı bir yazıda "Kalûbelâdan beri Türk imlâsının geçirdiği kararsızlık nöbeti, yeni Türk harfleri ismini verdiğimiz ve yamyassı bir fonetika basitliği içinde kabul ettiğimiz âletle şifaya ermiş değildir" diyen Necip Fazıl'ın bu ifadeleri, her ne kadar Latin alfabesine geçişten memnun olmasa da sanki artık geriye dönülemeyeceği kanısında olduğunu hissettirmektedir. *Çerçeve 1*, s.214-215.

84 Necip Fazıl, *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul,2012, s.404.

85 Nispet "î"si yerine kullanılan "-sal" ve "-sel" ekleriyle ilgili düşünceleri şu şekildedir: "Nispet Ekleri: Bilimsel, fiziksel, tarımsal, siyasal, ulusal, anayasal gibi, nispet edatı yerine (sel), (sal), (el) ve (al) getirilerek Türkçeye mal edilmeye çalışılan tabirler, güvercinler arasında eşek arıları kadar vahşi ve yabancıdır ve ne Türkçe, ne de halkın hançere dehâsiyle alâkalıdır. Doğal, koşul, amaç, kıvanç, uygar, özgür, soyut, somut, ilke, belge, evren, tören vesaire vesaire gibi aslî madde olmak iddiasında kelimeler de, bize Moskof işgal kuvvetleri gibi görünecek ve aşıları asla takma kalbten ileriye gidemeyecektir." *İdeolocya Örgüsü*, s.430.

86 *Dördüncü 1001 Çerçeve*, s.72.

hitap, dilin başına gelenlerin de modernleşmeci aklın yenilik fetişiyle doğrudan doğruya ilgili olduğuna işaret etmektedir.

Bu karşı çıkışı Cumhuriyetin ilk yıllarında çokça çeşitlemelerine rastlanan yeni ve eski sıfatıyla kurulmuş terkipler gibi "yeni yazı" ve "eski yazı" ifadelerini de dolaylı olarak çağrıştırır. Ne var ki baştanbaşa buyruklarla dolu olan ve birçok yasağın birbirinin peşi sıra ilân edildiği "Başyücelik Emirleri"nin "Harf Davâsı" kısmında Latin harflerinin yürürlükten kaldırıldığına ya da eski yazıya dönüldüğüne dair bir ilâna rastlamayız. "İlim ve ihtisas ehlinden bir heyet" tarafından cevaplamak üzere on dört soru sormakla yetinilir. Cevabını içinde taşıyan bu sorularda Latin alfabesine Türk alfabesi adını takmanın yersizliğine vurgu yapar. Arap harflerinin aslında İslâm harfleri, alfabe değişikliğinin ise bir milletin geçmişine karşı Batılıları dahi şaşkına çevirecek denli saldırganca bir hamle olduğunu ifade eder. "İmlamız, lisanımız düzelince, lisanımız da kafamız düzelince düzelecek. Çünkü o da ancak onlar kadar bozuktur, fazla değil!" diyen Yahya Kemal'i desteklercesine, eski harflerin öğrenilmesindeki zorluğun ve imlâlarındaki karışıklığın bizzat harflerin kendisinden değil tedris metotlarındaki sıkıntılardan ve usul eksikliğinden kaynaklandığını belirtir. Eski yazının Türkçenin fonetiğine uymadığını ileri sürenlere ise "fonetik olmayan ve kelime usulüne dayanan yazı şekillerinin" zekâyı geliştirdiğini savunarak karşı çıkar. Fonetik usul, insanı "avâm seviyesinden yukarı çıkamayacağı bir kabalığa" hapsetmektir. Halkın eski harfleri okuma ve yazmada yaşadığı sıkıntı da bir eğitim problemi olup meselenin bizatihi harflerle bir ilgisi bulunmamaktadır.[87] Dünyada yazılış bakımından Latin harfleriyle yazılan Türkçe kadar yazıldığı gibi seslendirilen başka hiçbir dilin bulunmadığını, bunun ise kolaylık olmasına olduğunu fakat aslında "insanı süflî bir basite götüren kolaylık" olduğunu söyler ve Batılı pedagogların bu husustaki araştırmalarının da aynı yönde neticelere ulaştığını ilâve eder:

> "Hece usulü yerine bugün kaim olan kelime usulünün, yani her kelimeyi kendi müstakil yazılış şekliyle bir resim gibi ezberleme ve ezberletme metodunun, zekâ terbiyesi bakımından üstünlüğü, medenî öğretim düsturları arasına girmiş ve bizim bundan haberimiz olmamıştır. (Fonetik) imlâ jandarma erlerine göredir.
>
> Aslı ve iptidaî haliyle fakir olan Türkçe, bugünkü yazılış şekliyle de zihin terbiyesi gücünden yoksun bir fakirliğe düşürülmüştür."[88]

87 İdeolocya *Örgüsü*, s.363.

88 Age, s.428.

Babıâli'de aralarında Peyami Safa ve Yahya Kemal'in de bulunduğu bir arkadaş ortamında alfabe değişikliği üzerine yapılan bir sohbetten çeşitli diyaloglar aktarılır. "Genç Şair", Peyami Safa'nın yeni harfleri beğeneni ahmak saydığını ve bu harflerin "memleket kültürünü, zekâ inkişafını sıfıra indiren" aptallaştırıcı ve uyuşturucu bir zehre benzettiğini söyler. Safa'ya göre bu değişiklik amaçlandığı gibi Yunan ve Latin kültürleriyle bir irtibat sağlamayacak, aksine kendi kültürümüzle aramızı açmaktan başka bir şeye yaramayacaktır: "millî tefekkür istidadı"-nı karartacak ve "kelime aleti harften başlayarak, fikir aleti kelimeye ve oradan dimağ ve zihne kadar sirayet edici bir gidişle millî bir ruh inhitatına zemin teşkil edecektir." Bu noktada Necip Fazıl söz alarak, biraz evvel aktardığımız harflerin kolay öğrenildiği tezine karşı çıkışını tekrarlar ve "kolaylığı ve fertlere kolayca öğretilebilme avantajı bile onun katil cephelerinden biri" der. Bunun üzerine Yahya Kemal'in "ağzının iki yanından pastasının çukulatası sızarken" doğrularak bunların "altunla yazılacak sözler" olduğunu söylemesi üzerine araya giren Necip Fazıl "ama yeni harflerle değil" diye ilave eder.[89]

Gündelik Hayattan Karşılaşmalar

Necip Fazıl çocuklarına İslâmî referanslara sahip geleneksel isimler yerine yeni türemiş renksiz isimleri koyan ebeveynleri suçlar. Soyadı kanunu sonrasında böbürlenme amaçlı birbirinden garip isimleredirenlerle ilgili ise şunları söyler:

> "Bize soyadı alın dediler. Hepimiz (er)li, (soy)lu, (ak)lı, (öz)lü, (tan)lı, (tok)lu, (ay)lı, (kök)lü, (kurt)lu, (man)lı, (ok)lu isimler aldık. Ne bu facia? Bize soyadı mı takının dediler, yoksa kendinizi övecek vasıflar mı?
>
> Takma soyadlarımız içinde bana; tevazuu, hassasiyeti, mizacı, rengi, çizgisi, sesi olan yüz isim sayabilir misiniz? Benden size, bütün bu kıymetlerin aksini temsil etmek üzere milyonlarcası… Hele böbürlenme mevzuunda milyonlarcası…"[90]

Döneminde moda olan uydurma kelimeleri her fırsatta yorumlarında alay malzemesi yapan Necip Fazıl, aniden gündelik dolaşıma girip asıl-

89 *Bâbıâli*, s.129.

90 *Çerçeve 1*, s.75.

larını bastıran nevzuhur kelimelere karşı özel bir husumet besler. Kırk yıllık "bay" ile "bayan"ın, "bey" ve "hanım" tabirleri önünde hezimete uğramasını kabullenemez. "Benim adım Bay Necip babamki Fazıl Bey" mısraıyla bir kuşak öncesiyle aralarında oluşan bu açıklaması güç mesafeye işaret eder. Muhataplarına seslenirken ironik olarak bu ifadeleri kullandığı görülür. Sıklıkla eleştirisini yaptığı modern Türk kadınına "Bayan Jale" adını takar. Nurullah Atâ'nın soyadı kanunundan sonra soyadını değiştirip "Bay Ataç" haline gelmesini müstehzi bir şekilde anar. Gündelik hayatta karşılaştığı "uydurukça" kelimeler yahut tanıştığı insanların taşıdıkları hiçbir yerlilik taşımayan adlar, içinde yaşanılan "dünyanın dehşetini" hatırlattıklarından olsa gerek dikkatine takılır ve hafızasına kaydedilir.[91]

Bir gün yolda karşılaştığı küçük bir kız çocuğuna adını sorar. "Naciye" cevabını alınca "Niçin Aysel, Birsel, Göksel değil de Naciye?" diye üsteler, çocuk ise "sevmem ben onları" der. Onları değil ölmüş babasını ve ne iş yapar diye sorulunca ancak "namaz kılar" diyebildiği annesini sevdiğini söyler. Bu konuşmanın ardından gözyaşlarına boğulan şair şunları not eder:

"Hiç beklenmedik bir anda, çöplükte bir mücevher gibi karşıma çıkan Naciye, bana kendisini değil, içinde yaşadığımız ve artık pis kokusunu duymaz olduğumuz âlemin, dördüz doğuran başıboş anneler dünyasının dehşetini hatırlatmıştı."[92] Bu cümlelerin de sarih bir şekilde gösterdiği üzere Necip Fazıl gündelik hayat durumlarına karşı duyduğu bu ince hassasiyeti sayesinde, dil hakkındaki düşüncelerini teorik düzeyde yorumlarla sınırlamayıp dilin başına gelenleri en tabii haliyle teşhis edebileceği sokağın sesine kulak kesilmiştir.

"Kanımızdan olduğu rivayetiyle yaş ağaca çivi çakılırcasına boğazımıza kakılan, kuzguni siyah kelimeler"[93] dediği Orta Asya orijinli kelimelerin kavram olarak tutunamasalar da isim olarak yaygın şekilde

91 "İsimlerimiz" adlı yazısında Beyoğlu'ndaki yürürken dikkatini çeken bina isimlerine tepki göstermektedir. Bu isimlere çeşitli örnekler vererek aralarında "sev beni", "öp beni", "al beni" gibi emir kipinde olanların bile olduğunu, bu türden bir isim taşıyan bir apartmanda bedava daire verseler bile oturmayacağını söyledikten sonra tesadüf ettiği garip adlandırmalara bir örnek daha ekler: "Dünyanın acaba hangi köşesinde karamelaya (Yeni Hayat) ismi verildiğini duydunuz? Demek ki filozofu, şairi, siyasisi, alimi, inkılapçısı, bütün dünya entelektüellerinin arayıp da bulamadığı cevheri bu karamelacı bulmuş!" *Çerçeve 1*, s.75.

92 Necip Fazıl Kısakürek, *Dördüncü 1001 Çerçeve*, Toker Yayınları, İstanbul, 1969, s.29.

93 *Çerçeve 1*, s.74.

kullanılmaya başlanmalarını endişe verici bulan Necip Fazıl *Babıâli*'de, altmış yıllık yaş farkına rağmen aralarında "şahsi bir dostluk" gelişmiş olan Abdülhak Hâmid'den birisi kullanılan yeni imlâ şekilleri, diğeri öztürkçe kelimelerle alakalı iki anekdot aktarır:

> "Yeni harfler bahsinde, isminin (Hâmit) diye yazılmasına müthiş kızar ve şöyle derdi:
>
> "Ömrümün sonunda ismimin sonuna bir (it) taktılar."
>
> En güzel esprisi, yeni Türkçe cereyanları devrinde "şair" yerine kullanılmak istenen "kulcığır" lâfına verdiği cevaptır:
>
> "Ya kulcığır şair demek değil, ya da ben şair değilim."[94]

Belki Hâmid'in bu ifadesinden aldığı ilhamla 1973 tarihli "Halimiz" şiirinde şöyle diyecektir:

> "Ruhsal, parasal, soyut, boyut, yaşam, eğilim…
> Ya bunlar Türkçe değil, yahut ben Türk değilim!"

"Irmakları, Yunus'un tabiriyle 'Allah deyû deyû' akan Anadolu" da[95] artık Allah'ın adını anmanın dahi gericilik işareti sayılmasının, içine doğduğu bu "Allahsız dünya"[96] için hayli sıradan bir hal olduğunun farkındadır Necip Fazıl. Fakat memleketinin çok kısa sürede dünyanın bu gidişatına ayak uydurması, milletin bir bölümünün asırlardır telaffuz ettiği kelimelerden vebadan kaçar gibi kaçması ve kendi dilini bu ölçüde tanınmaz hâle getirmesi onu bir derin kaygıya sürüklemektedir. Bu ülkede artık kalbin dudağa, dudağın ise lügate inanmadığını söyler.[97] O ise akıntının tersine doğru yüzerek kalbine sesine kulak vermekten yanadır.

> "Adamo isimli şarkıcıyı tanımıyan var mıdır? Asrımızda şöhret böylelerinin (…) Türkiye'de de hayli cünbüşü olan bu şarkıcı, muharrire Türkleri çok sevdiğini, Türkçeye bayıldığı filân, falan, söyledikten sonra ilâve ediyor: "Türkçede en sevdiğim kelime 'inşallah'tır."
>
> Adamo biliyor mu ki, Türkçede, daha doğrusu Türklerin ağzında çok sevdiği bu kelime hakikatte bir kısım Türkler tarafından en fazla tiksinilen tâbirdir?"[98]

94 *Üçüncü 1001 Çerçeve*, s.77.
95 *Dördüncü 1001 Çerçeve*, s.36
96 Necip Fazıl Kısakürek, "Allahsız Dünya", *Ağaç*, sayı: 2, 21 Mart 1936.
97 *Dördüncü 1001 Çerçeve*, s.96.
98 Age, s.55.

"İnşallah" ifadesini kullanmaktan kaçınanlar tarafından "Allah" lafzı yerine ikame edilmeye çalışıldığını söylediği "tanrı" kelimesini de bir o kadar rahatsız edici bulur. Bu kelimeyi Türkçe kabul edenlere şöyle seslenir: "Bir tek köylü gösterin ki Allah yerine tanrı desin... Benim, alış veriş edilen bakkalın, ahçının, esnafın bilmediği kullanmadığı Türkçe, Türkçe olamaz." Daha sonra dünyanın hiçbir yerinde Türkiye'deki dil reformuna benzer bir hadisenin yaşanmadığına dikkat çekerek, "bütün eskiye düşman" olan Rusların bile dile bunu reva görmediğini söyler. "Tanrı"nın ilâh anlamına gelen cins isim "Allah"ın ise "ism-i has" yani özel isim olduğunu hatırlatır. Bu kelimeyi ısrarla kullananların Allah dememek için özel gayret sarf ettiklerini ve bununla aslında "bir iman tavrı" gösterdiklerini söyleyerek meselenin basit bir dil tartışması olmayıp aslında varoluşsal bir çatışmaya dayandığını ortaya koyar.[99]

Türkçede yoktan var etme manasına gelen ve Allah'ın fiillerini karşılayan bir kelime olan "yaratma"nın olur olmaz insan fiilleri için kullanılmasına karşı duyduğu büyük kızgınlıkla yazdığını belirttiği bir yazıda, "ilâhi fiildeki azameti ifade eden kelime"nin, "taşıdığı ihtişam yüzüsuyu hürmetine" benimsendiğini ve fakat her türlü bayağı iş için ağza alınır hâle geldiğini belirtir. Muhtemelen dil devriminin üzerinden uzun süre geçtikten sonra genetiğiyle oynanmış bu dilin içinde doğmuş olan yeni kuşaklar olarak artık çok da yadırgamadığımız bu tuhaf kelime tercihlerini ilk kez işitenlerin duyduğu dehşet bu satırlarda dile gelmektedir. Aşkın anlamlara sahip kelimelerin sekülerleştirilmesine itiraz eden Necip Fazıl, bu kelimelerin anlamlı olduğu açıklık alanından uzaklaşanları, tutarlılık adına söz konusu ifadeleri telaffuz da etmemeye davet eder: "Allaha inanmak mecburi değil, fakat her kelimeyi ifade ettiği mânada kullanmak mecburi. Allaha inanan, kelimeyi hakiki mânasiyle ve hakiki mevzuunda kullanır, inanmayansa zaten inanmadığı fiili hiç isimlendirmez."

Necip Fazıl aydınlara ve seçkin zümreye has bir hâl olarak gördüğü yeni dil modası karşısında sıradan vatandaşın ferasetine güvenir.[100] Aydınların meşgul oldukları sanat faaliyetlerine ve sahip oldukları kültür birikimine rağmen yaşadıkları hayatın hakikatlerine karşı gittikçe

99 Necip Fazıl, *Konuşmalar,* Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2009, s.212.

100 İdeolocya Örgüsü'nün "Uydurma Dil Felâketi" bölümünde aydınlar ve halkı birbirinden ayırıp, halkı dilin gerçek sahibi ilan eder: "Bir milletin öz dili âlimlerin, adınların, yabancı kültürlerle temasta olanların lisanı değil, hattâ okuryazar olmayanların, bakkalın çakkalın, hamalın, işçinin, dadının, babaannenin, köylünün, neferin dili... Bunların bilmediği hiçbir kelime Türkçe olamaz." İdeolocya *Örgüsü*, s.429.

körleştiklerini gözlemlerken ümmi denilebilecek sade insanlarda rastladığı hikmetli jestler ona rahat nefes aldırır. Bir kahvehanede otururken şahit olduğu bir hâdise bu güvenini perçinlediğinden olsa gerek gördüklerini tahkiye eden bir yazı kaleme alma ihtiyacı duymuştur. Çaylar karıştırılırken çıkan cam bardak seslerinin oyun oynayanların sesine karıştığı, alışılmış gündelik hengâmenin hâkim olduğu gürültülü bir kahve ortamında, kahvecinin eski bir gramofona koyduğu plaktan Itrî'ye ait bir eser çalmaya başlar. Bu eserin üzerinde oluşturduğu ani tesire kapılmışken, musikiyi dinlemek üzere alelacele gramofonun yanındaki boş iskemleye yerleşen 15-16 yaşlarındaki âmâ bir çocuğun hâli dikkatine takılır ve onu derinden etkiler:

> "Bu çocuğun musiki dinleyişini, bu gözsüz çehredeki tahassüs edasını unutmıyacağım! Denebilir ki, çocuk, maddesinde kapanan gözlere karşılık, ruhunda açılan gözlerle, dinlediğini lif lif görüyor, tel tel çözüyor ve iplik iplik bağlıyor. İdrâk nazarı bu körde, İran şalı dokuyan bir sanatkârdaki kadar kuvvetliydi."[101]

Plak bitinceye kadar kör çocuk kıpırdamadan dinler, "yüzünde en korkunç çığlıklardan bir ağlayış ifadesi" ile donup kalır. Fakat daha sonra parça bitip de sıra "karamelâ edebiyatı, âdi ve sefil Türkçe (tango)lara gelince" önce yüzünü buruşturur, sonra "etrafındakileri görmek ister gibi" sağa sola bakınır. Daha sonra da değneğini kavrayıp çıkar gider. Bu sahne karşısında sarsılan Necip Fazıl kıssanın hissesini şöyle çıkarır:

> "Gözleri açık körler arasından geçip giden bu çocuğun hâlinden öğrendim ki, bir çoğumuzda göz, görmenin değil, görmemenin âletidir; ve hakkı verilmeyen âlet memur olduğu işin aksini yapar. Bazı aydınlarımız, umarım ki, gözlerine mil çekilse daha iyi, hiç olmazsa daha az fena görürler.."[102]

Fakat devletin teşvik ettiği ve medyanın kullanımını yaygınlaştırdığı "bozuk dil" günden güne etkisini arttırıp, dil devrimi Lewis'in deyişiyle halk düzeyinde de "trajik başarı"ya ulaşınca, bu nevzuhur kelimelere dayalı yeni ifade tarzı artık yalnızca sınırlı bir sosyete kesimine özgü bir moda olmaktan çıkarak sokaktaki insanın hançeresine değin her yere sirayet eden bir salgına dönüşmüştür. İlerleyen yıllarda kendisiyle

101 *Dördüncü 1001 Çerçeve*, s.126.
102 Age, s.127.

yapılan bir söyleşide giderek ahalinin de uydurma kelimelerle konuşmaya başlamasından duyduğu endişeyi dile getirir:

> "Benim bir ölçüm vardır: Bakkalın, çakkalın, köylünün, ümmî dadının, şunun bunun bilmediği dil Türkçe değildir! Sokaktaki adamın anlaması lâzımdır! Ama heyhat ki, bu, esirler kampı halinde öyle talim ettiriliyor ki, bakıyorsunuz, -televizyonda görüyorum- köy kahvesi, şu, bu; onlar da başlamış aynı şekilde konuşmaya..."[103]
>
> "Hayret ediyorum! Benim yaşımda insanlar eski neslin insanları yanaklarında favori, ağızlarında da bu kelimeler... Olasılıklar, olağanlar, varsayımlar vesaire..."[104]

Manzum Örnekler

Necip Fazıl'da şiir ile nesir arasındaki mesafenin fazlasıyla kısa olduğu malumdur. Nesrinde her daim ahenkli bir söyleyiş işitilirken, düşüncelerini ifade etmek amacıyla da manzum formlara sıklıkla başvurmuştur. Düşünce dünyasında belirleyici bir yeri olan dil meselesine ilişkin derdini mısraya döktüğü örnekler hiç de az değildir. Şairin, yazının bu kısmına değin ortaya koymaya çalıştığımız Türkçe hassasiyetinin somutlaştığı bazı parçalara göz atmak hem nesir ile şiir arasındaki geçişkenliği göstermesi açısından hem de öztürkçeciliğe ilişkin bakışını belirleyen "insanlık-hayvanlık", "eğitimlilik-cahillik" ve "medenilik-bedevilik" karşıtlıklarını ortaya koyması yönünden faydalı olabilir:

> "Bülbüllere emir var: Lisan öğren vakvaktan;
> Bahset tarih, balığın tırmandığı kavaktan!
> (...)
> Durum diye bir lâf var, buyrunuz size durum;
> Bu toprak çirkef oldu, bu gökyüzü bodurum!"
>
> ("Destan", Çile, s. 406.)
>
> "Bizde profesör derler.
> Kitap yüklü merkebe.
> Lisan diye, hırlayış;
> Kültür diye alfabe."
>
> ("Meydan", *Öfke ve Hiciv* s.50.)[105]

103 Necip Fazıl Kısakürek, *Konuşmalar*, s.163.
104 Age, s.162.
105 Necip Fazıl, *Öfke ve Hiciv*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2011.

"Akıl küt, fikir herze,
Din öksüz, dil kepaze.
Bin yıllık koca devlet,
Açıkta bir cenaze."

("Günümüze Kaside", *Öfke ve Hiciv*, s.53.)

"İnsan kalmadı, insan;
Dert, ne lokma, ne hırka,
Bizde en büyük cahil,
Okur-yazar tabaka."

("Manzara", *Öfke ve Hiciv*, s.61.)

"Şu dil belası nedir?
Vakvaka ve lâklâka.
Aramızda ne kaldı,
Kargalarla fârika?"

(*Öfke ve Hiciv*, s.62.)

"Mektepte yuvalanmış
Diplomalı cehalet.
(...)

Bir pis muhalefet ki,
Kabul etmez tuvalet

Hain, menhus ve mes'um
Menfur, mahkûm cibillet

Türkçeyi de piç eden
Zina neslinden velet."

("Fetihname", *Öfke ve Hiciv*, s.70.)

"Dil mi; tek hecelerden Moğol buyrultusudur.
Şiir mi, satır satır mide gurultusudur."

("Dil ve Şiir", *Öfke ve Hiciv*, s.89.)

"Nedenin nedeninde nedenlik neden nedir?
Dil degil bu katliâm, ötesi bahanedir!"

("Katliam", *Öfke ve Hiciv*, s.105.)

Dile Dair Düşünme Gayreti

Yahya Kemal'in şiirini eleştirirken başvurduğu "ruhu dile getirmek" ifadesi, Necip Fazıl'ın dil meselesine yaklaşımındaki varoluşsal boyutu göstermesi bakımından üzerinde durulmayı hak ediyor. Yazının başında Necip Fazıl'ın dile ilişkin düşünme ameliyesinin ne denli derinlemesine bir gayret olduğunun ne ölçüde gündelik münakaşalardan ibaret kaldığının henüz layıkıyla değerlendirilmemiş olduğu belirtilmişti. Dönemin hararetli tartışmaları esnasında kaleme alınmış polemik yazılarının dışında kalan, dil bahsini etraflıca ele almaya çalıştığı metinlerde kullandığı argümanlar ve başvurduğu felsefi referanslar bu hususta genel bir görünüm sunmakta, dile dair düşünce gayretinin sınırlarını belirten bir çerçeve çizmeye imkân sağlamaktadır.

Necip Fazıl için dil aleladede bir "iletişim aracı" olmayıp daha ziyade bir "düşünme aracı"dır. Öztürkçecilik dilin düşünme vasfını yok ederek aslında o dille konuşanların insanlığına kast etmektedir. Bir yerde Aristo'nun "nâtık hayvan" şeklindeki insan tarifine değinerek "uydurma Türkçe merakı"nın doğrudan doğruya konuşmaya mâni olarak insanın insanlığına kastettiğini ve onu "hayvan derekesine" indirdiğini söylerken,[106] başka bir yerde ise Descartes'ın "cogito"sunun ancak dil vasıtasıyla gerçekleşebileceğine işaret ettikten sonra "Bize de 'Mademki dilimi tutturamıyorum, demek yokum!' demek düşüyor" ifadelerini kullanır.[107] Nietzsche ve Heidegger'den haberdar olmasına, hatta kıta felsefesinin bu iki düşünürünü son yüzyılın felsefecileri arasında müstesna bir yere koymasına rağmen[108] dilin özüne dair giriştikleri esaslı düşünme çabasına herhangi atıf yapmaması dikkat çekicidir. Aynı yazının "Hüküm" başlıklı son bölümünde kullandığı "Dil vatandır" ifade-

106 Age, s.300.

107 Kültür", *Rapor*, s.34.

108 "Çok uzun konuşmaya değer" bulduğu Heidegger için "gaipler perdesine el dokundurup cereyana kapılmaya istidatlı tiplerden" ifadesini kullanır. *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, Büyük Doğu yayınları, İstanbul, 1996. İçinde bulunduğu vaktin dehşetini ve bütün teknik gelişmeye karşın modern insanın içinde bulunduğu çaresizliği anlattığı kısa fakat fazlasıyla yoğun bir metin olan "Allahsız Dünya" başlıklı yazısında ise söz konusu vaziyeti derinden kavrayan bir düşünür olarak adını anmaksızın Heidegger'e işaret eder ve onun varlığın hakikatine ilişkin düşünme cehdinden habedâr olduğunu gösterir: "Zamanın en ince çizgisine dokunan filozof ormanlarda geziyor ve 'Angstphilosophie' başlığı altında korku ve sıkıntıyı bestelemeye çalışıyor ve insanlığın beklediği yeni ve büyük metafizikten bahsediyor." "Allahsız Dünya", *Ağaç*, 21 Mart 1936, sayı:2, s. 1-2.

si ilk anda akla Heidegger'in dili varlığın yurdu şeklinde tarif edişini getirse de Necip Fazıl çoğunlukla dili bir düşünme aracına indirgeyerek fonksiyonelleştirirken, Heidegger için dil, vasıtasıyla düşünülen bir âlet değil içinde düşünülen ontolojik bir varlık imkânıdır.

Türkçedeki hemen hemen bütün soyut tabirlerin Arapça ile Farsçadan alınmış olmasından ötürü sadeleşme hareketiyle birlikte bu dildeki soyut düşünme kabiliyetinin de ortadan kaldırıldığına, hatta dil devriminin esas motivasyonunun da bu amaca matuf olduğuna ilişkin yorumuna bakılınca Necip Fazıl'ın dile fazlasıyla platonik bir anlayışla yaklaştığı söylenebilir. Yuhanna İncili'nin ilk ayetine atıfla şunları söyler:

> "Ölçü: 'Her şeyden önce kelâm vardı!'... Kâinat bizden ve insandan evvel vardı, ondan önce de boşlukta mevce mevce kelâm yüzüyordu. Hilkat insanla mühürlendi, idrak lisanla çerçevelendi."[109]

Bu ifadeler, felsefenin ve Hıristiyan teolojisinin temel kavramlarından olan "logos"un dile dair düşünmesinde merkezî bir yere sahip olduğunu gösterir. Düşünmenin asli gereci sayarak önemini vurgulamaya çalıştığı "mücerret mefhumlar", yani kavramlar, aslında bir öznenin tasarımı olup her kavramsallaştırma metafizik bir soyutlamadır. Soyutlamayı yapan, onu tasarımcı düşünme ile inşa eden insanın kendisi, Descartes'ın "cogito"sudur. Yine Heidegger'e başvuracak olursak, bu iki bin beş yüz yıllık dili Grekçe olan felsefenin dilidir ve kelimelerin kökenleri her ne kadar Arapça, Türkçe ya da Farsça da olsa tasarımcı düşüncenin dilinde konuşulduğunda sürekli olarak Grekçe konuşulmaktadır.[110] Necip Fazıl yer yer dili daha ontolojik olarak anlamlandırıyor gibi görünse,"Dil, Allah'ın kâinat plânı olarak kuluna ihsan ettiği anahtardır!" türünden ifadelerinden de anlaşıldığı gibi aslında daha kozmolojik bir açıklamaya yönelmekte ve takip eden cümleler okunduğunda bu tip aforizmaların üzerinde titizlik ile düşünülerek

109 Salih Mirzabeyoğlu, *Necip Fazıl'la Başbaşa*, İbda Yayınları, İstanbul, 2013, s.104.

110 Heidegger *Nedir Bu Felsefe?* adlı kitabında felsefe ve düşünme arasında bir ayrım koyar. Felsefe kelimesinin özünde Grekçe bir kelime olduğunu ve Grekçe bir kelime olarak yol aldığını söyler: "Çünkü felsefe özünde Grektir; Grek şu demektir: Felsefe özünün kayağında öyle bir türdendir ki yetişebilmek için Grekliği ve yalnızca bunu kullanır." Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, Almancadan çeviren: Dürrin Tunç, Logos yayınları, İstanbul, s.11.

söylenmediği anlaşılmaktadır.[111] Çünkü tasarımcı düşünce geleneği (yani Batı metafiziği) dışında konuşma salâhiyetini ne Arapçanın kendisi ne de Türkçe verebilir; Necip Fazıl dilin düşünme kapasitesini soyutlamalarda görürken, aslında farkında olmayarak fiili olanın donuk resimleri olan kavramsallaştırmaları övmektedir.

Sözünü ettiği soyut kavramlardan olan "hürriyet" yerine "özgürlük", "medeniyet" yerine "uygarlık" ya da "millet" yerine "ulus" ifadelerini kullananları ihanetle suçlayıp muhataplarını bunların eski formlarına bağlı kalmaya çağıran Necip Fazıl, söz konusu eski formların da Tanzimat devri entelektüelleri tarafından icat edilmiş oluşlarını tartışmaya açmaz. Çünkü esas itibariyle onu kızdıran Batılı tecrübenin ürünü olan soyut kavramların tedarik edilmesi değil, Türk modernleşmesinin bu alandaki mevcut tecrübesinin hiçe sayılarak her şeye sıfırdan başlanmaya kalkışılmasıdır. Namık Kemal'in siyasi düşünme biçimine eski işlemlerin yeni bir biçime sokulmasıyla yetinen bir yenilikçilik yönteminin hâkim olduğunu söyleyen Niyazi Berkes, onun Batı'da vuku bulmuş siyasi süreçlerin ortaya çıkardığı kavramları karşılamak için yeni terimler üretmek yerine "geçmişte bir örneği olmayan bir bid'at olmadığı sanısını vermek için" dilde mevcut bulunan ve İslâmi içeriğe sahip terimleri (meşveret, millet, müsavat, vatan vb.) anlam değişimine uğrattığını söylemektedir.[112] Tanzimatçılar modern dünyaya ait tabirleri Osmanlı diline taşırken başvurdukları bu "semantik kaydırma" yöntemi ile, yaptıklarını, yeni ve burada olmayanı ithal etmekten ziyade geçmişte bizde mevcut olmasına karşın terk edileni özüne döndürmek şeklinde sunmuş, bu kavramları meşrulaştırmak için ayet ve hadislerden delil getirmeyi de ihmal etmemişlerdir. Necip Fazıl, hakkında yazdığı kitapta Namık Kemal'in edebi kişiliğini son derece sert bir şekilde aşağılamış ve fikir adamlığını taklitçilikten ibaret saymışsa da onun ve kuşağının dile soktuğu kavramların nevzuhur karakterini tartışmaya dâhil etmemiştir. Çünkü esasında

111 Dili ontolojik şekilde anlamlandırma ifadesini yine Heideggeryen anlamda kullanıyorum. Heidegger'de dilin özü (wesen) varlığın açılmışlığı içindeki her zaman tarihsel kalan tecrübeye bağımlıdır. Ona göre insan tecrübenin faili olmayıp ona maruz kalır. Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Almancadan çeviren: Yusuf Örnek, Ankara, 2013. Heidegger'in dil üzerine düşünmesine dair bu yorumlar, Prof. Dr. Feridun Yılmaz ve Şenol Karagüzel'in İlmi Etüdler Merkezi'nde iki yıldır sürdürdükleri seminerlerin henüz yayınlanmamış kayıtlarına dayanmaktadır.

112 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s.290.

bunu acil bir ihtiyaç saymakta ve Kemalistlerin açıkça saldırgan tavrının aksine Namık Kemal'in çabasında kötü bir niyet görmemektedir. Bu bakımdan Necip Fazıl'ın dil devrimi karşısındaki tutumunun dildeki modernleşmeye topyekun bir karşı çıkış olmayıp biri kökenlere referans yapmayı esas alan ve diğeri onları tamamen yok sayan iki metodolojik tavırdan ilkini diğerine tercih etmekten ibaret olduğu söylenebilir:

> "Bu arada en büyük felâket, dilimizin çektiği işkence... Bu işkenceyi anlatmaya imkân yok. Belki bu kadar büyük mesele arasında size bu küçük gibi gelecek... N'olur işte öyle-böyle anlaşıyoruz!.. Yoo! Ölüme doğru gidiyoruz!.. Konuşan insan... Bu vasfı bizden alıyorlar. İnsanın ifadesi hayvan-ı nâtıkdır. Konuşan hayvan... Konuşanı kaldırınca ne kalıyor geriye... Bizi ona doğru itiyorlar!.. Bu mesele de kamusluk, on konferanslık mesele.
>
> (...) Bir lisan bu hale getirilir mi? Bir beyin böyle ütülenir mi? Kim demiş, bunlar «Araptır, şudur, budur!» diye?. Mükemmel, Türk'ün hançeresine yerleşmiş kelimelerdir! Hattâ bazılarını Arap dahi anlamaz söylendiğinde... Hem Arap olsa ne çıkar... Daha ileri gideyim mi?.. Keşke dilimiz Arapça olsaydı !..
>
> Fransız Akademisi 1871'de neşrettiği bir raporda: «Dünyada tek lisan vardır, insan lisanı; o da Arapça'dır!» demiştir!"[113]

Kökenlerini bahane ederek dildeki İslâmi referanslı kelimelerin tasfiyesini arzulayanlara karşı sitemle kullandığı "Keşke dilimiz Arapça olsaydı!" ifadesi, Ziya Gökalp ve Türkçülerle arasındaki ayrıma dair söylediklerimizi doğrular mahiyette olup, Müslüman kimliğini her şeyin önüne koyan Necip Fazıl ile kültüralist yaklaşımın temsilcileri arasında ne denli radikal bir fark bulunduğunu gözler önüne serer. Bir Nasreddin Hoca hikâyesiyle bağlayacak olursak; hoca, hac dönüşünde mübarek topraklarda neler gördüğünü soran ahaliye her şeyin çok güzel olduğunu, hatta ezanı Türkçe okuyup namazı Türkçe kıldıklarını ama iş aralarında konuşmaya gelince başka bir dilde konuşmaya başladıklarını söyler. İşte Necip Fazıl'ın bu siteminde de Nasreddin Hoca'dakine denk bir hassasiyet görünürlük kazanmaktadır.

113 Necip Fazıl, *Hesaplaşma,* Büyük Doğu Yayınları, 2012, 42-43.

Kendini Arayan Ben'in Öyküleri

HÜSEYİN SU

Necip Fazıl Kısakürek'in düşünce ve mücadele adamlığını ayrı tuttuğumuzda, sanat ve edebiyat hayatı boyunca sanatçı kimliğini belirleyen eserlerinin en başında kuşukusuz önce şiiri, sonra tiyatrosu, daha sonra da öykücülüğü gelir. Sayısal olarak tiyatro eserleri daha çok olmasına rağmen, şiirlerinin toplamını *Çile*, öykülerinin toplamını da *Hikayelerim* adıyla birer kitapta bir araya getirmiştir. Necip Fazıl'ın öykücülüğünü, sanatçı kişiliğinin üçüncü sıfatı olarak anmamız, sanatının kendi içindeki sıralamasıyla ilgilidir. Yoksa Necip Fazıl'ın öykü yazmaya başladığı yıllardaki Türk öykücülüğünün genel düzeyi göz önüne alındığında, yalnızca öykücü olarak bilinen çoğu yazarlardan daha önde gelir onun öyküleri. Necip Fazıl'ın öyküleri hakkındaki bu yargımızı, kendi döneminden sonraki çoğu öykücüler karşısında da söylemek mümkündür. Necip Fazıl Kısakürek, özellikle son dönemlerde yazdığı öykülerdeki kimi teknik, anlatım zayıflıklarının yanında ve siyasal, düşünsel abanmalarının da beraberinde getirdiği zaaflara rağmen, bugün de Türk öykücülüğünde anılmadan geçilemeyecek bir addır ve bu öyküler toplamı, kendisinin bundan sonra öykücü olarak da anılmasını sağlayacaktır.

Necip Fazıl'ın öykülerinin kitaplaşma serüveni şöyle süregelir: *Birkaç Hikaye Birkaç Tahlil* (1933), *Ruh Burkuntularından Hikayeler* (1965), *Hikayelerim* -Şaheserlerden Kırk Seçme- (1970). Büyük Doğu Yayınlarının birinci kitabı olarak yayımlanan *Hikayelerim* (1983) ise, önceki üç kitabındaki öyküleri içermekle birlikte, o yıllardan sonra yazdıklarının da eklenmesiye elli iki öyküden oluşan bir toplamdan ibattir. Necip Fazıl'ın öykülerinin bir de yazıldığı yıllara ve o yıllarda Necip Fazıl'ın

sanat, düşünce, siyaset ve hayat düzleminde yaşadığı ilgilerine, değişimlere göre hem sayısal hem de içerik olarak ayrı bir serüveni vardır.

İlk öykülerinin yayımlandığı yıldan (1928) son öyküsünün yayımlandığı yıla (1971) kadar geçen kırk dört yıllık sürede elli iki öykü yazmıştır. Bu zaman zarfında uzun yıllar hiç öykü yazmadığı gibi bazı yıllarda ise öykü toplamının hemen hemen yarısı sayılabilecek kadar öykü yazmıştır. Örneğin 1928'de sekiz, 1967'de on yedi, 1971'de on öykü yazdığı halde, altı yıl, hatta on yıl hiç öykü yazmadığı olmuştur. Onun bu yoğunlaşma ve kopmaları, doğrudan doğruya öyküsünün, genelde de bütün sanatının içeriğine, dinî, tasavvufî ve siyasal değişmeler, açılımlar, daralmalar, derinleşmeler ve imkânlar halinde kaçınılmaz olarak yansımıştır.

Elbette hiçbir sanatçının sanatı hayatından kopuk değildir ama Necip Fazıl'ın sanatı kadar hayatıyla örtüşen bir sahihliği de çok az sanatçıda bulabiliriz. Doğal olarak onun bütün arayışlarını, düşünsel ve siyasal sıçrayışlarını, hayatındaki savrulmalarını ve bunlarla hem zihnî hem de amelî olarak nasıl boğuştuğunu, hepsinde de insanî planda nasıl köklerini aradığını şiirinden tiyatrolarına, öyküsünden romanına, tarihî eserlerinden gazete yazılarına ve anılarına kadar bütün yazdıklarında, o türe ait sahih metinler hâlinde buluruz. Onun bu sanatçı edası karşısında, ilk öykü kitabının yayımlanışı dolayısıyla Ahmet Hamdi Tanpınar şunları yazar: "İnsan, eserinin fevkine çıkmadıktan ve bir gün hayatının istediği bir gününde onu fırlatıp atmak kudretini kendinde bulamadıktan sonra, niçin yazmalı? Boş rakam kalabalığının üstüne çıkabilmek, ancak bu cins adamların hakkıdır. *Ben ve Ötesi* şairinde bu ruh kudreti vardır.

En zalim bir rüyayı bile sonuna kadar götürmeden uyanmasını istemez, fakat en cazibini bile üst üste üç defa görmeğe razı değildir.

Birkaç defa düşündüm; her hayat davetinin önünde, yelesi taze ve keskin bir bahar kokusu ile kabarmış bir küheylan gibi burun delikleri açılıp kapanarak şahlanan bu genç adam, kendisini şiirin dar nizamına sokmamış olsaydı, acaba ne olurdu? Belki, zaferini terennüm eden tunç boruların akislerini ufkun dört köşesinden üstümüze bir altın yağmuru hâlinde yağdıran bir kahraman, belki köksüz bir adam, belki de daha büyük bir ihtimalle sadece bir deli.

Kaç defa bu ikinci ihtimalin korkunç gölgesini onun başı üstünde, avını arayan bir kartal gibi daireler çizerken gördüm ve onun süzülüp inmek üzere olduğunu ve biraz sonra çelik gagasının ucunda acaip parıltılı

bir elmasla boşluklarda kaybolacağını düşünerek gözlerimi kapadım. Fakat hayır, hiçbirinde bu tehlike ciddi değildi.

O bu anda, sadece bir ihtimalin son haddini zorluyordu.

Bazı insanlar, ara sıra ayaklarını imkansızın denizinde yıkadıkları içindir ki, zaman zaman başları bulutlarla çarpışır."

İşte onun öyküleri tam da Tanpınar'ın işaret ettiği bu yerden okunmalı; imkânsızın denizinde yürüyen, başı bulutlarla çarpışan ve hep bütün ihtimalleri yoklayan, bütün sınırları zorlayan, *ense kökünde boşluğu gezdirdiğini, ruhunun kelle şekeri, vehimlerinse birer karınca* olduğunu düşünen ve hisseden bir anlatıcı/yazarın öyküleri... Ölüm, yalnızlık, korku ve vehimlerin, yatağını oyduğu öyküler...

Necip Fazıl'ın öykülerinde en temel ve yaygın temanın ölüm, yalnızlık ve *korku* olduğu, genel ve ortak bir yargıdır. Ama bu öykülerdeki ölüm, korku ve yalnızlık temaları, yalnızca psikolojik bir daralmadan, bunalmadan ve soyutlamadan öte, hayatın, ölümün anlamını arama, anlamlandırma, insanların boğuşup durduğu varlığı bir kaos olarak görmekten daha çok, o giriftlik içindeki uyumun, âhengin zorluğu ve güzelliğiyle derinleşme çabasıdır. O, kendi ifadesince Büyük Kapı'nın önüne gelmeden önce de bu zihnî çabanın zorluğu ile cedelleşmekten mest olan birisidir. Ölümün bir olay ya da bir düşünce olarak herhangi bir biçimde yer almadığı öyküsü yok denecek kadar azdır. Onun, *'Ne yapsam da ölümü bir saatçik unutsam?'* dizesi, öykülerindeki, hatta bütün sanatındaki ölüm teması için anahtar bir soru olarak alınabilir. Ayrıca ikinci kitabının adı olan *Ruh Burkuntuları* da onun öyküleri çin açıklayıcı bir tanımlama olabilir elbette.

Necip Fazıl'ın öykülerinin dil, anlatım, kurgu, teknik gibi tahkiye özellikleri açısından bir yenilik, arayışı ve kaygısı olmadığını görürüz. Hemen hepsi de özellikle de ruhsal yönden birer karekter çözümlemeleri ve düşünsel arayışlar ve temellendirmeler merkezli öykülerdir. Öykü kişileri, ruhsal, tarihsel, kültürel, düşünsel aidiyetlerini, mekânlarını ve inandıkları ile hayatları arasındaki çelişkileri gerekçelendirecek, hatta ortadan kaldıracak birer öykü ararlar; yazar ve anlatıcı da onlara bu öyküleri bulur ve kurgularlar.

Bu açıdan bakıldığında, Necip Fazıl'ın ilk öyküsü ile son öyküsü arasındaki fark, öykü kişilerinin ve onların yaşadıkları hikâyelerin, yazarlarının ve anlatıcılarının hayatları ile birlikte bir çizgi izledikleri, onunla birlikte yoruldukları, bunaldıkları ve gittikçe soluklarının genişlediği, ufuklarının aydınlandığı, inşirah bulduğu, hep hayatın doğ-

rularını gördükleri ve gösterdikleri yönündedir. Bunu, onun öyküleri için bir zaaf olarak değil, tahkiye yatağı olarak anıyorum.

İlk kitabını da oluşturan 1928 yılında yazdığı öyküleri, yalnızlık, korku ve ölüm teması açısından bakıldığında birebir örnek ve ayrıca bir bütünlük oluşturur. Bunlar, onun öykü dünyasının bir bölümüdür. İkinci bölümü ise kumar düşüncesini ve psikolojisini merkeze alarak yazdığı öykülerdir. Geriye kalan öykülerse Necip Fazıl'ın, daha çok 1967 ve sonrasında yazdığı, bir düşüncesini doğrulamak için o düşünceye bağlı olarak kurmaya çalıştığı tek tek temalar etrafında oluşan öykülerdir. Bu öykülerin bazıları düşşel ve düşünsel fıkralar, söyleşiler ve metinler olarak da okunabilir rahatlıkla. Bu tarz öykülerden daha çok tahkiyeye yaslanan bazıları ise 1954-1965 yıllarında yazılmıştır.

Necip Fazıl'ın öykülerinde hem onun kişisel varlığını hem de kendisinin yaşadığı zamanı, mekanları ve olayları, öykü zamanı, öykü mekanı ve öykü olayları olarak görebiliriz. Şiirlerinden, tiyatrolarından, düşünce kitaplarından dizeler, diyaloglar ve cümleler okuduğumuz duygusuna rahatlıkla kapılabiliriz. Anılarında anlattığı mekanlara, kurgusal bir değişikliğe uğramadan olduğu gibi rastlayabiliriz. Konaklardan yoksulların evlerine, dindar semtlerden kumarhanelere, İstanbul'dan Anadolu'nun köylerine kadar her mekanı; sanatçıdan hizmetçiye, yoksuldan zengine, fahişeden en saf ve temiz kadına, kumarbazdan ermişe... kadar her tür insanı, kendi sanatçı kimliğinin ve kişiliğinin özellikleriyle ördüğü düşünce ve tahkiye atmosferine taşır.

O ve Ben adlı anılarını yazdığı kitabında çocukluğunun geçtiği o büyük konağı anlatırken şunları söyler:

> "Çemberlitaş'ta, Sultanahmet'e doğru inen sokaklardan birinde, kocaman bir konakta doğmuşum...
>
> Harem ve selamlık halinde iki kapılı, dört katlı ve bilmem kaç odalı bu konak, içinde, yakıcı hatıraların kaynaştığı tütsü çanağıdır. Renk renk, şekil şekil, fısıltı fısıltı hatıralar... Bazen de çığlık çığlık...
>
> Çocuk denecek kadar gençken yazdığım Bir Yalnızlık Gecesinin Vehimleri isimli hikayemdeki mekan işte bu konak..."

Bunları yazarken ve yaparken de hiçbir genelgeçer tahkiye kuralı ve kaygısı gözetmez. Anlatmış, konuşturmuş, düşündürmüş, hissettirmiştir; mutlaka olmuştur, dönüp bakacak kadar bile zamanı ve kaygısı yoktur. Peki, böylece; "Necip Fazıl kimleri öyküler? Başta kendisi olmak üzere, iflah olmaz kumarbazları, vehimlileri, genç ihtiyar kadınla-

rı, şehitleri, mezarcıları vd. Birer tip olarak gerçekten yalınkattır bunlar, ancak sözkonusu atmosfer içinde biz onları yuvarlak tipler olarak algılarız; taşıdıkları misyon veya onlara taşıttırılan misyonla yalın kat hallerinden daha farklı bir kişilikle biçimlenirler gözümüzde. Değişken bir hayat grafiği çizmedikleri gibi süprizleri de sevmezler. Dingin, tutkuları ve alıkanlıklarıyla orantılı bir hayatı izlerler. Üzüntüleri, sevinçleri, hayalleri, umut ya da umutsuzluklarıyla birer ritüeli temsil ederler. Okuyucu olarak bizleri keyiflendirmedikleri gibi güldürmez ya da ağlatmazlar da. Gasset'in söyleyişiyle, *sanatın ruhsal coşku bulaşmasından fazla bir şey olduğu*nun bilincindeki bir sanatçıya özgü öykü tipleri olarak herhangi bir soruyu cevaplandırmadıkları gibi doğrudan bize sordururlar veya öykülerin çerçevesini aşan alanlarda cevaplar bulmaya bizi teşvik ederler." (Ö. Lekesiz)

Ölüm, onun öykülerinde, sözcüklerden ve soğuyan bedenden çıkar, yeni ve diriltici bir ürperti ve ruh olarak öykü atmosferini doldurur. Yalnızlık, zamandan, mekandan ve öykü kişisinden sızararak doldurur dünyayı. Ölüm, yalnızlık ve korku, öykü zamanında, mekanında ve öykü kişisinde var oldukları için sarsmaz bizi. Anlatıcının ağzından dökülüş halleriyle bizi de öykünün bütün unsurlarını da önüne katıp götürür. Kim, neresi ve ne zaman anlatılırsa anlatılsın, aynı felsefî, sanatsal üslupla anlatılır. Köyde ve kenar semtlerde geçen öykülerin kişileri de âdeta bir sanatçının, felsefecinin yaşadığı varoluş sancısını, varlık yokluk, ruh, ölüm... sorusunun ürpertisini hisseder, yaşar ve onların dilleriyle konuşur.

Öykülerin dili, düşünsel derinliklere dalındığında, tasvirlere başlandığında şiirsel ve felsefî bir şölene dönüşür; konuşan ve düşünen kim olursa olsun...

> "Mehtapsız, fakat açık ve yıldızlı bir geceydi. Gökten hiç de kış gecelerini hatırlatmayan öyle saf, tatlı ve koyu mavi bir renk süzülüyordu ki, eğer o anda ciğerlerimi bir buz salkımı haline getiren kuru soğuk olmasaydı, yerdeki upuzun kar çarşafını yabancı bir iklimin bahar çiçeklerinden örülmüş sanacaktım."
>
> (...)
>
> "Ölü yine teşrih odasına konacak... Her geceki nöbetine çıkan bekçi, koridoru baştan başa geçip teşrih odasının önüne geldiği zaman, kapının üstündeki tabelaya bulanık bir nazar atacak, bu defa içeri girmeye lüzum görmeden geriye dönecek ve susan ve yalnız içinde hırıldayan asma saatin âhengi içinde sonsuz gezintisine devam edecek..."
>
> (...)

> “Bacalardan, pencerelerden giren sert bir rüzgârın eseri gibi, her saniye konaktaki yirmi odanın birinden kapıları susmak bilmeyen gıcırtılarla açılıp kapanıyor... Sofalardan, merdivenlerden, sonu gelmez bir sel halinde gidip gelen, çıkıp inenler var... Yavaş yavaş adım atan ihtiyarların terlikleriyle, hızlı hızlı yürüyen gençlerin ökçelerinden çıkan sesler, etek hışırtıları, odalardaki mırıltılar, kahkahalar, konağa hayatiyeti taşkın bir âlem manzarası vermişti.”

*

Necip Fazıl’ın çocuk denecek yaşta yazdığını belirttiği, yazılış tarihi itibariyle de (1928) ilk öykülerinden birisi, belki de birincisi olan “Bir Yalnızlık Gecesinin Vehimleri”, “Eski Elbiselerin Hafızası”, “Sırtlan”, “Ölü Saklayan Mezarcı”, “Hayalet”, “Yılan Kalesindeki Hazine”, “Şehit”, “Zamanın Mimarisi” adlı öyküleriyle birlikte ölüm, yalnızlık, korku, vehim, hayaletler ve hafakanların genel temasını belirlediği ilk dönem öykülerinin bütün zaman, mekân, kişi ve tematik özellilerine sahiptir. Bu öyküdeki tahkiye atmosferi, ilk dönem öykülerinin hepsine hakimdir ve az ya da çok bütün öykülerine de sızmıştır. Onun, daha öykünün ikinci cümlesi olan; “Bu konağın hatırası, üzerimde, tesirlerin en deriniyle hüküm sürer.” ifadesi, zamanı ve yeri ne kadar değişirse değişsin, bütün öykülere içten içe âdeta ruh veren ortak uzamları olduğunun bir itirafıdır. Onun sanatçı kimliğinin ve kişiliğinin bütün ipuçlarını bu konaktaki o yalnızlık gecelerinde bulmak mümkündür. Normal olmayan o kalabalık aile içinde çektiği yalnızlık âdeta bir tür sanat kaynağı olmuştur. “İşte bu konaktadır ki, beni bir akrebin kıskacı halinde marazi bir hassasiyet dişledi.” der. Kız kardeşin ve koruyucu büyükbabanın ölümü, ölü yüzleri... Bir anlatıdan çok daha sanat, hatta bir manifesto... Bütün bu korkular, yalnızlıklar, ölümler bir varlık yokluk muhasebesine, ölümle açılan yeni bir kapıya, hayat ışığına ve bilincine dönüşür:

> “Ölüler yaşıyor, anlar yaşıyor; bütün hisler, fikirler, heyecanlar, aklın gidemeyeceği kadar uzak ve başka bir iklimde ve muallakta, dumandan buz haline geçmiş billur ve sivri kayalıklar şeklinde yaşıyor, her şey yaşıyor...”

Artık trajik olanda bile bir basitlik bulur. Ruh, insan, eşya arasındaki anlamın izini sürer öyküler boyunca. Bu iz kimi zaman onu bir tiyatronun gizine, kimi zaman da eski elbiselerin hafızasındaki yuvaya götürür. Orada, ‘Taş kubbeden rutubet damlaları halinde şıp şıp süzülen, âdeta, yürüyen zamanın ayak seslerini sayan ahengi’ dinler. Eski elbiselerin hafızasını deşeler, o elbiseleri taşıyan mankenlerin seslerini

dinler. Bu ölümün diriltici ürpertisi Anadolu'nun ıssız yollarında da yakasını bırakmaz. Kimi zaman bir öykünün anlatım ve anlam sınırlarını aşan raslantılar, gaibin sürüp getirdiği bir tevafuk halinde ve inandırıcılık kaygısı da taşımadan anlatıyı yönlendirir. Onun öykülerinde pek biçimsel arayışlar görülmediği halde, "Ölü Saklayan Mezarcı"da, yazma süreci öyküye dönüşür. Merak, sır ve ölüm düşüncesinin kapılarını açan bir anahtar olur yazmak. Bilinmezlik, yazının da düşüncenin de en güçlü çekim alanını oluşturur. Kadınla erkek arasındaki o ezelî duygu, ölümlere, elbette dirimlere de yol açan bir hayalete dönüşür. Anadolu efsaneleri, yine aynı korku atmosferinde öyküleşir ve o efsane dilini, anlatım özelliklerini yitirerek yazarın dil ve üslup çağıltısına kapılıp gider. Anonim Anadolu efsanelerinin, halk hikayelerinin, dinî hikayelerin konularının, temalarının yazarın söylemek istediği düşüncelerine uygun düşenlerinin birer öykü olarak yeniden yazıldığı izlenimi veren öykülerinden biri de Şehit adlı öyküdür. Necip Fazıl, düşüncelerini söylemek için öykü yazmaya başladığını bazan o kadar belli eder ki, anlatmaya kendisi de tahammül edemeyerek doğrudan söze girer. Öykünün birinci cümlesini yazdıktan sonra dayanamayıp; 'Bu kadar laf, saatin on ikiyi çaldığını anlamak içindir.' der. Çünkü onun öyküden daha çok zaman, ölüm ve ölümlülerin sona, sonsuzluğa dair duyumsadıkları üzerine söyleyecekleri vardır.

Necip Fazıl'ın en etkili ve dolayısıyla üzerinde en çok konuşulan öykülerinden bir bölümü de onun kumar düşüncesi ve tutkusu etrafında kurguladığı ve yazdığı öykülerdir. Bunların tümü de sekiz öyküden ibarettir. Dördü 1950 öncesi, dördü de 1967'de yazılan bu öyküler, yazarın düşünsel değişimini ve kumarın kötülüğünü, kumar düşüncesinin felsefî derinliğini gösterip tartışmak gibi kaygılarla birlikte, kumarın insanî bir tutku olarak tahkiye edilişi yönünden de önemlidir." Rehinlik Maymun" ve "Yemin" adlı öyküler, birer düşünce düellosu ve aforizmalardan ibaret metinlerdir. Mantık, diyalog ve kumar düşüncesinin açıldığı ruhsal alanlardaki dolaşmalar öykülerin genel sınırlarını çizerler. "Matmazel Fofo", bir kumarbazın nasıl düştükçe düşebileceğini, ruhsal ve kişilik iflasının nerelere kadar varabileceğini gösteren başarılı bir öyküdür. "Kanaryanın Ölümü" ise tam bir kumar ve kumarbaz öyküsüdür. Kirlendikçe arınma ihtiyacı ve iştiyakı da artan, kalbinin yerinde hissiz bir nasır olduğunu gören ama yine de 'her şeyde ilahi bir ihtar ve şifre gören' insan mizacının bir kanarya ile ruhu arasındaki ilgiyle elini kalbinin üzerine götürebilen insanîliğin öyküsü. Bu öykülerde, kumar tutkusunun, sıradan insanın taşıyabileceği, kaldırabileceği bir duygu olmadığı, hatta insanî, düşünsel ve mistik

bir derinliğe de açılan bir tutku olduğu yönündeki tartışmalar, diyaloglar ve düşünceler, Necip Fazıl'ın karekteristik özellikleri açısından da okunabilir. Hatta kumar tutkuları ve bu uğurda hayatlarını riske edişleri açısından anılmaya değer gördüğü Dostoyevski ile Puşkin'i bile küçümser: Anılmaya değse bile o Dostoyevski, nihayet Rus köylüsü bir mujiktir. Kimi zaman Hasta Kumarbaz'ı kumar tutkusundan ve bu uğurda vazgeçtiklerinden dolayı yüceltir, erişilmez bir kişilik olarak sunar; kimi zaman da manevî bir aynanın karşısına geçirip düşüşünün ve sefaletinin boyutlarını gösterir; Nefs, kumara bayılır... Bu hasis ve denî nefsi de ancak bir kumarbaz anlayabilir.

Necip Fazıl'ın öykülerinin üçüncü bölümünü oluşturan ayrı ayrı temalarla kurulan öyküler, yazarın toplumsal düşüncelerinin, kaygılarının, eleştirilerinin ve çözüm önerilerinin çoğu zaman dersler de veren ve bir de öykü olarak yazılmış hâlleridir. Büyük şehrin varoşlarından bir genç kızın düşüşü, köyden Amerika'ya kadar uzanan bir hayat çizgisinde ve Şehla Raziye'nin şahsındaki çözülme ve çürüme, insanın içindeki her zaman uyanık kuşun sesini duyuşu, bir sahil kasabasında bile hâlâ şehirlerin hafakanını yaşayan, arkasından o vehim dünyasını sürükleyip götüren insanın ihtimaller karşısındaki aklı, ermiş kadınlar, kader meselesini bile çözen ve deli sanılan meczuplar, yazarın din ve toplum üzerine düşüncelerinin sözcüsü konumundaki ârif ve köylü kadınlar, sübyan koğuşlarında harcanan, kirletilen çocuklar, anne-oğul, dede-torun, baba ve çocuklar arasındaki kuşak çatışmaları, kaybolan değerler nedeniyle toplumsal bağların bir bir kopuşu, deniz efsanelerine dayanan metinler, insanların bir türlü doymak bilmeyen egemen olma hırsları, toplumsal yapının bir yarası olarak zengin-yoksul çelişkisi, ahlaki bozulma, kılık kıyafet sorunu, minietek, örtü, imanlı öğretmen ve köylünün kalkınmasındaki rolü, manevî açlık içindeki gençlik, pozitivist bilim anlayışının tutarsızlıkları... Necip Fazıl'ın şiiriyle, tiyatrosuyla, gazete ve dergi yazılarıyla, konferanslarıyla el atmak istediği konuların öyküleri...

Öyküler toplamındaki "Ses" ve "Yolcu" öyküleri, üç ay arayla, ayrı adlarla ve çok az değişikliklerle iki kez yazılmış tek metindir.

Her türde ve olabildiğince çok yazmanın doğal eksilerine sahip olan Necip Fazıl öyküsü, komple ve sıradışı bir sanatçı kişiliğin kaleminden çıkmış olmanın bütün avantajlarına ve imkanlarına sahip olarak Türk öykücülüğünde her zaman dönülüp okunacak bir toplam hâlinde yazınsal diriliğini sürdürecektir; elbette kendini arayan insanlar için kendini arayan ben'in öyküleri olarak.

Bir Ütopya Sineması Yahut Necip Fazıl'ın Beyaz Perdedeki Aksi

ÖNER BUÇUKCU

Necip Fazıl Türkiye'de üzerinde sıklıkla durulan isimlerden birisidir. Bununla birlikte Necip Fazıl düşüncesi üzerinde yeterince ve derinlikli biçimde durulmadığı söylenmelidir.[1] Bu durumu en net biçimde Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı tarafından yayınlanan, editörlüğünü Mehmet Nuri Şahin'in yaptığı *Necip Fazıl Kısakürek*[2] (Şahin, 2010) kitabında takip etmek mümkündür. Türk edebiyatındaki etkisi Türk düşüncesindeki etkisiyle karşılaştırıldığında oldukça zayıf kalan Necip Fazıl'ı ele alan metinlerin ekseriyeti şiiri, geriye kalan bölümü ise sanat/edebiyat dalları üzerindeki tesiri ya da yeri üzerine odaklaşmış bulunmaktadır. Bu durum derlemenin mesulünün tercihleri ya da yeterliliği ile açıklanabilir[3] ancak her iki durumda da Necip Fazıl düşüncesi üzerine bir takım ön kabullerin düşüncesi üzerinde durmayı gereksizleştirmesi ya da ötelemesi etkili gibi görünmektedir.

1 Aslında bu durum Türkiye'de düşünce tarihçiliğinin genel durumunun Necip Fazıl düşüncesi üzerindeki bir yansıması olarak ele alınabilir. Sadece sağ-muhafazakâr-İslâmcı çevrelerde değil sol-sosyalist çevrelerde de benzer durum izlenebilmektedir. Örneğin Türkiye'de düşünce hayatını etkilemiş Doğan Avcıoğlu, Hikmet Kıvılcımlı gibi isimler üzerine de ciddi çalışmaların varlığından, düşünsel serüven vurgusundan bahsedilemez. Bu gibi isimler daha çok politik biçimde ele alınmakta ve hatırlanmaktadır.

2 Kitabın ilk baskısı 2004 yılında, Necip Fazıl Kısakürek'in doğumunun 100. yılında yapılmıştır.

3 Yine de Kültür Bakanlığı'nın aynı serisinde yer alan diğer armağan kitaplarda Necip Fazıl kitabından daha fazla düşüncesi üzerinde duran metin olduğu not edilmelidir.

Aynı serinin diğer kitaplarıyla karşılaştırıldığında dikkat çeken bir başka husus "Necip Fazıl ve Sinema" üzerine müstakil bir bölüm oluşturulmuş olmasıdır. Necip Fazıl'dan daha çok Türk sinemasını etkilemiş görünen Kemal Tahir için hazırlanan kitapta dahi böyle bir bölüm bulunmazken Necip Fazıl kitabında sinemaya dair ayrı bir bölüm açılmış olması Necip Fazıl'ın sinemayla oldukça fazla ilgilendiği kanaati oluşturabilir ancak yazı ve düşünce geçmişi dikkate alındığında hakikat bunun tam tersi bir keyfiyettedir.[4] Necip Fazıl'dan etkilenen sinemacılar olduğu iddia edilebilir ki bu doğru bir sav olacaktır ancak ilgili bölümdeki metinler Necip Fazıl'dan etkilenen sinemacılara değil Necip Fazıl'ın sinemayla irtibatı üzerine odaklanmaktadır.

Necip Fazıl Kısakürek, Türkiye'de düşünce dünyasını derinden etkilemiş önemli bir figürdür. Türkiye'de sinema üzerine etkisi de büyük oranda özellikle 1970'li yılların düşünce dünyasında işgal ettiği merkezi konum dolayısıyladır. Söz konusu konum da dönemin politize olmuş koşullarından kaynaklanmaktadır. Türkiye'de düşüncenin serüveni açısından bir dönemlendirme yapılacak olursa 1950'li yıllar ve 1970'li yıllarda siyasal tavrın düşüncede daha belirgin olduğu görülebilir. Necip Fazıl'ın her iki dönemde de oldukça etkin bir figür olarak belirmesinde söyleminin siyasal olana yatkınlığı belirleyici olmuştur denilebilir. Bu Necip Fazıl, sinema ile doğrudan alakadar olmamış, son dönemlere doğru belirgin bir ilgi canlanması olmasına rağmen[5] hiçbir dönem bu ilgi netleşmemiş, daima yapılanların sığlığı ve yetersizliği üzerine fikir beyanı düzeyinde olmuştur. Bir takım senaryo çalışmaları söz konusu olduğu için Kısakürek'in sinema üzerindeki etkisini kendisi üzerinden takip etmek yerine ondan etkilenen sinemacılar üzerinden takip etmek daha sağlıklı bir yol olacaktır.

4 Söz konusu bölümün ilk yazısında Necip Fazıl'ın sinemayla neredeyse hiç ilgilenmediğini söyleyen, hatta *İdeolocya Örgüsü* kitabında sinemaya açılan faslı büyük bir hayretle okuduğunu hissettiren, Necip Fazıl ve sinema yazısının içine dahi Tarkovsky'i sokuşturmayı başarabilen Sadık Yalsızuçanlar'ın farklı yerlerden alınarak oluşturulmuş izlenimi uyandıran metninin ayrıca eleştiri konusu olduğu belirtilmelidir. Necip Fazıl'ın Türk sineması üzerinde bir etkisi olduğu muhakkaktır ve bu yazının da konusudur ancak bu etkisinin biçimi ile Yalsızuçanlar'ın ele alış şekli tenakuz içerisindedir. Yalsızuçanlar'ın metni Siyah Pelerinli Adam'ın sinema versiyonu hakkındaki bilgilerde olduğu gibi bir takım maddi hatalar da içermektedir.

5 Necip Fazıl'ın sinemaya ilgi göstermesinde de düşüncesinin siyasala yatkınlığı etkili olmuştur denilebilir.

Necip Fazıl'dan etkilenen sinemacılar kaba bir hat üzerinde Yücel Çakmaklı, Mesut Uçakan, Salih Diriklik, İsmail Güneş (bazı yazarlar bu yönetmenlerin arasına Osman Sınav'ı da dâhil etmektedir) şeklinde gösterilebilir. Bu etkinin seviyesi özellikle ilk iki yönetmende oldukça yoğun biçimde hissedilmektedir, kendileri de bazı mülakatlarında bu durumu net bir biçimde ortaya koymaktadır. Özellikle Yücel Çakmaklı'nın 1960'lı yılların başından itibaren çeşitli gazete ve dergilerde bahsettiği, teorisini ve uygulamasını yapmaya çalıştığı Millî Sinema akımında bu etki yoğun biçimde görülmektedir ve Millî Sinema kavramı hem Yücel Çakmaklı hem Mesut Uçakan[6] tarafından sahiplenilmiştir. Bu bağlamda Millî Sinemanın, Necip Fazıl'ın sinemadaki aksi olduğu söylenebilir.

Millî Sinema kavram olarak bugün de hem sinemada hem düşüncede tartışılan konuların başında gelmektedir. Tartışma bağlamının kabaca Türk sineması-Türkiye sineması ayrımı çerçevesinde şekillenen milliyetçilik vurgusunun yoğunluğu olduğu söylenebilir. Bu yaklaşım tartışmanın 2000'li yıllarda 1970'li yıllardan farklı bir bağlam ve düzlemde yürütüldüğü kabulüne dayanmaktadır ancak mesele etraflıca ele alındığında tartışmanın kalıplar değiştirerek uzun süredir düşünce gündemimizde olduğu görülecektir. İsmail Kara'nın bir makalesinde ifade ettiği gibi bu ülkede "millî olanla dinî olan arasındaki ayrım" hatlarını belirlemek oldukça güçtür (Kara, 2014; 78). Millî Sinema da, onu etkileyen Necip Fazıl da dinî olanla millî olan arasındaki bu gerilimden ya da etkileşimden beslenmiş görünmektedir. Takip eden bölümde bu durum daha ayrıntılı analiz edilerek Millî Sinemanın düşünsel kolonları dönemin koşulları çerçevesinde kristalize edilecektir.

Bu yazının konusu Necip Fazıl'ın etkisinin yoğun biçimde hissedildiği Millî Sinemanın Necip Fazıl düşüncesine de atıfta bulunularak ele alınmasıdır. Bu çerçevede öncelikle Necip Fazıl'ın sinema üzerine doğrudan yaklaşımı üzerinde durulacak, ikinci bölümde ise Millî Sinema kavramı farklı boyutları ve Ulusal Sinema tartışması bağlamında kritik edilecektir. Bu bölüm 1970'li yılların düşünce dünyası ile 2000'li yılların düşünce dünyası arasında karşılaştırma yapmak isteyenler için de önemli veriler sunmaktadır. İzleyen bölümde yönetmenler bağlamında Millî Sinema örnekleri üzerinde, özellikle Yücel Çakmaklı sineması üzerinde durulacak sinema metinlerinden örnekler çözümlenecektir.

6 Uçakan'ın bu bağlamda konumu net değildir. Bu duruma ileride ayrıca temas edilecektir.

Necip Fazıl'ın Sineması

Necip Fazıl Kısakürek'in sinema üzerine sistematik biçimde[7] düşündüğünü ve bunları paylaştığını söylemek oldukça güçtür. Düşünürün sadece sinema değil başka herhangi bir konuda da nasıl bir fikre sahip olduğu hakkında fikir edinmek için bakılan *İdeolocya Örgüsü* isimli eserinde sinema konusuna da yer verilmiştir. Sinema meselesi, yazarın bir devlet nizamının temel dayanaklarından birisi olarak gösterdiği "Başyücelik Emirleri" altında ele alınmıştır. Bu bağlamda Başyücelik Emirlerinin uygulanmaya başlaması ile birlikte sinema, derhal devletin sıkı kontrolü altına alınmalıdır. Yurtdışından ülkeye hangi filmlerin kabul edileceği devlet tarafından teşekkül ettirilen özel bir heyetin tasarrufuna bırakılmıştır. Yerli filmlerde de aynı heyete senaryo, bütün yönetmen ilaveleri ve kompozisyonlarıyla birlikte onaya sunulmalıdır. (Kısakürek, 2007; 336)

Sinema üzerinde sıkı bir devlet kontrolü ve sansür mekanizması öngören Necip Fazıl o dönem sinemalarda gösterilen yerli veya yabancı herhangi bir filmin gösterilme izni alamayacağını düşünmektedir.[8] Bu çerçevede Büyük Doğu İnkılâbının sinema şubesini de himaye ve teşvik edeceğini dile getirmektedir. Yazarın bütün bu tespitlerinin arka planını oluşturan yargısı ise bölümün son paragrafının ilk cümlesinde bulunmaktadır: *"Dâvanın en dokunaklı telkin kürsülerinden sinemayı..."*(-Kısakürek, 2007; 337). Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Necip Fazıl'ın sinemaya esas ilgisi onun öğretici bir enstrüman olabileceğine dair inancından kaynaklanmaktadır. Necip Fazıl'dan etkilenen sinemacılarda da aynı düşüncenin etkili olduğuna yeri geldiğinde temas edeceğiz.

Necip Fazıl'ın sinema üzerine düşüncelerini ortaya koyduğu en bütünlüklü metnin *İdeolocya Örgüsü*'nde olduğu söylenebilir. Bununla birlikte yazar başka bazı metinlerinde de sinema üzerinde durmaktadır. Yazarın bu değinilerinin televizyon dolayısıyla olduğunu belirtmek gerekir. Bunlardan en ilginci televizyonda seyrettiği bir Rus filmi üzerine gazetedeki köşesinde kaleme aldığı görüşleridir:

7 Düşünürün bu konuyu sistematik biçimde ele alması elbette bir zorunluluk değildir.

8 *İdeolocya Örgüsü*'nün ilk defa 1959 yılında 160 sayfa olarak basıldı. İsmail Kara'nın da Zeytinburnu Belediyesi tarafından düzenlenen sempozyumda ifade ettiği gibi Kısakürek'in kitabın ilk baskısı olarak daima 1968'deki nüshayı işaret etmesi dikkat edilmesi gereken bir husustur. 1959 baskısında Sinema bahsinin olmadığı da burada not edilmelidir. Dolayısıyla Necip Fazıl'ın bu tespiti 1968 sonrasına aittir.

> “Televizyonumuzun anlamadan solcu bir yapıt diye ekranlarına aldığı bu eser, hatta kendi maddeci vatanının da anlamadığı şekilde ruhçu ve ahlâkçı bir verimdir; ve günümüzün liberalizması, sosyalizması ve her şeyiyle kokuşmuş ve çürümüş Batı ruhunu ifadede müthiş bir ibret dersidir.
>
> Batı her kutbunun eseriyle kendi kendisini teşhir ve tekzip eder ve ideal oluşu arayıp dururken biz hâlâ onun çıkış noktasına bile yol vermeyen bir dış taklit bataklığında çırpınıp duralım!” (Kısakürek, 1996; 282-283)

Necip Fazıl’ın yukarıdaki tespitleri düşüncesinin temel dayanak noktalarına da referanslar içermektedir. Bu bağlamda Necip Fazıl düşüncesinin batılılaşma süreci karşısında reaksiyoner bir düşünce olduğu, önemli ölçüde batılılaşma ve maddecilik eleştirisine dayandığı söylenebilir. Necip Fazıl’dan etkilenen sinemacılarda da aynı düşünsel yönelime ilerleyen bölümlerde temas edilecektir.[9]

Sinema üzerine ciddi biçimde düşünmemiş Necip Fazıl’ın seyir sanatlarından tiyatro üzerinde daha sistematik biçimde durduğu söylenebilir. Bu durum, Necip Fazıl’ın şiirinden sonra en çok inceleme metninin Necip Fazıl tiyatrosu üzerine üretilmiş olmasından da takip edilebilir. Necip Fazıl da tiyatroya verdiği önemi bir konuşmasında şu şekilde dile getirmiştir:

> “Bana sorarsanız beşerî keşiflerin en büyüğü olarak tekerleği gösteririm. Sanat şekilleri içinde bence en büyük keşif de tiyatro... Tekerlek nasıl bitmeyen mesafeler üzerinde sonsuz bir dönüşse, tiyatro da, durmayan zamanın mikap biçimi bir kavanoz içinde bütün madde ve hareket kadrosiyle dondurulması...”

Yarım kalmış *Sır* piyesi ile birlikte sayıları 17’yi bulan tiyatro oyunları arasında en dikkat çekeni ve devamlı vurgu yapılanı *Bir Adam Yaratmak* isimli eseridir. Oldukça agresif ve gerilimi hayli yüksek bu oyun için Necip Fazıl da “Bu piyes *Crise-Intelectuelle* bir fikir buhranını çerçevelemek gayretinde” tespitinde bulunmaktadır. *Bir Adam Yaratmak*

9 Necip Fazıl’ın sinemanın düşünsel boyutuyla ilgilenen araştırmacılar için sinema bağlamında doğurduğu önemli neticelerden birisi, zannediyorum, bir soruşturma dolayısıyla Türk sinemasının aykırı yönetmeni Metin Erksan’la kurduğu irtibat ve Erksan’ın verdiği cevaplardır (Kısakürek, 1998; 57-60). Söz konusu anket/soruşturma Türkiye’de sinema çevrelerinde “Millî Sinema-Ulusal Sinema” tartışmasının yapıldığı bir döneme rastlaması bakımından da önemlidir.

eseri 1970'li yılların ikinci yarısında bu metnin üzerinde duracağı yönetmenlerden birisi tarafından TRT çatısı altında filme çekilmiş olması açısından da önemlidir. Burada dikkat çekilmesi gereken bir başka husus oyunun filme uyarlanmasının TRT'de İsmail Cem'in Genel Müdürlüğünden sonraya, Milliyetçi Cephe hükümetleri dönemine rastlamasıdır. Bu durum dönemin siyasal atmosferinin kültür ve düşünce alanında nasıl yankı bulduğunu da göstermektedir. Bu yüzden *Bir Adam Yaratmak* üzerinde durmak gerekir.

Necip Fazıl *Bir Adam Yaratmak*'ı televizyondan izlemiş ve görüşlerini aktarmıştır. Öncelikle Muhsin Ertuğrul'un geçmişte tiyatro sahnesindeki performansına atıfta bulunarak aktörü "bilmem kaç senede yetişmesi muhtemel büyük çapta tek" olarak vasıflandırdıktan sonra eserin onun tarafından heykelleştirildiğini ve kendisinin performansının zirve olması dolayısıyla onu bir rekor derecesinde tutmak ve bir daha meydan yerine çıkarmamak gibi bir kaprise düştüğünü iddia etmiştir. Bu yaklaşımından televizyon uyarlamasındaki performanstan, Muhsin Ertuğrul'un tiyatro performansı ölçüt alındığında memnun olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte eserinin devlet kanalında gösterilmiş olmasını TRT için inkılâp çapında bir zafer olarak göstermektedir (Kısakürek, 1998b; 136-137). Necip Fazıl'ın bu oyunu oldukça önemsediğini farklı konuşmalarında da görmek mümkündür.

Necip Fazıl'ın etkilediği önemli isimlerden birisi olarak kabul edilen Sezai Karakoç da Necip Fazıl'ın *Bir Adam Yaratmak* eserini, diğer bütün tiyatro eserlerinin özeti olarak görme eğilimindedir:

> "Bir Adam Yaratmak piyesi Necip Fazıl'ın dram dünyasının bir odak alanı sayılsa yeridir. Bütün piyesleri bir bakıma onda derlenip toparlanabilir veya o yayıla yayıla öbür dramlarına çıkabilir, açılabilir. Yani bir açıdan Necip Fazıl tiyatro dünyasını bu eserinde özetlemiştir. O, tiyatro aracılığıyla insanlara ulaştırmak istediğini Bir Adam Yaratmak'da toptan ve icaz halinde vermiş, sonra (veya evvel) adeta öbürlerinde bildirisinin mesajının açıklamasına girişmiştir" (Karakoç, 2012; 115).

Bir Adam Yaratmak piyesi Necip Fazıl düşüncesinin kısa bir özeti olarak da görülebilir. Bu bağlamda yazarın tiyatroyu da düşüncesini açıklamak ve aktarmak için kullandığı söylenebilir. Necip Fazıl tıpkı sinema gibi tiyatroya da bir eğitim-öğretim enstrümanı olarak bakmaktadır. Sezai Karakoç'un birbirine zincirlenen nehir-piyes olarak değerlendirdiği (Karakoç, 2012; 116) eserlerinde genel olarak batılılaşma eleşti-

risi, maddeci görüşün reddi, burjuva yaşam biçiminin maddecilik ve batılılaşmaya isnat edilerek yerilmesi ön plandadır. Necip Fazıl'ın hem düşüncesine hem de eserlerine sirayet eden bu yaklaşım ondan etkilenen sinemacılarda da ciddi biçimde görülecektir.

Buraya kadar aktarılanlar üç maddede özetlenebilir.

1. Necip Fazıl'a göre sinema devlet tarafından sıkı bir kontrol ve sansüre tabi tutulmalıdır.
2. Sinemanın yönünü, Necip Fazıl'ın Başyücelik dediği, Devlet belirlemelidir, neyin nasıl ele alınması gerektiği konusunda öncülük etmeli, sinemacıları teşvik etmeli ve desteklemelidir.
3. Oldukça geniş bir toplum kesitine seslenen sinema (ve tiyatro) bir eğitim aracı olarak yeniden organize edilmelidir.

Necip Fazıl'dan etkilenen düşünürlerin de sinemacıların da temel meselesinin toplumun eğitilmesi, topluma mesajların daha etkili biçimde ulaştırılması olduğu söylenebilir. Sezai Karakoç sinemayı "milletimizin eğitimi için çok önemli bir kurum" (Karakoç, 2014; 71) olarak değerlendirirken Millî Sinemanın teorisiyle uğraşan Salih Gökmen'in kitabına önsöz yazan Ali Başoğlu sinemanın büyük bir propaganda aracı ve bir silah olduğunu dile getirdikten sonra şu cümleleri kurmaktadır:

> "Öteden beri bana öyle gelir ki, sinema endüstrisi bütün insanları tek tip haline getirmeye çalışan korkunç bir gizli devlettir" (Gökmen, 1973; 5)

Sinemaya bu propagandatif ve onu düşman silahı olarak kodlayan yaklaşım[10] Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu* dergisinde de kendisini göstermektedir. *Büyük Doğu*'da sinema üzerine metinler yayınlayan Üstün İnanç'ın şu cümleleri bu bahsi daha net bir biçimde ortaya koymaktadır:

> "Aynen çivi çiviyi söker hikmeti. Sinema felaketi ancak sinema ile yok edilebilir. İslâm sermayesinin İslâmî ve ahlâkî filme yönelmesini gerektiren gün gelmiştir. İslâm davası emrindeki sinema ruh ve ahlâk harbimizin (Nükleer) silahı olabilir. Düşman silahlarından istifade ve onu ayniyle alıp onunla hasıma mukabele dinî bir icaptır" (İnanç, 1967; 9).

10 Salih Gökmen de *Bugünkü Türk Sineması* kitabının "Dinî Görüş Açısından İslâm" makalesinin başlangıcında epigraf olarak "Düşmanınızın silahı ile silahlanınız" hadis-i şerifini kullanmaktadır (Gökmen, 1973; 109).

1960'ların başında sinemanın Türkiye'de hem düşünce alanına hem de kamusal alana *Yılanların Öcü* olayı dolayısıyla sert biçimde girmesi, 1960'ların hercümerci içerisinde sinemaya farklı bakışları da beraberinde getirmiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi bu dönemde Necip Fazıl'ın Türkiye'de sağ, muhafazakâr, milliyetçi, İslâmcı çevreler üzerinde belirgin bir etkisi bulunmaktadır. *Büyük Doğu* dergisi bu etkinin derinleştiği zemin olarak ön plana çıkmaktadır. Necip Fazıl etkisinin yanı sıra Türkiye'de değişen toplumsal yapı neticesinde düşünce-matbuat dünyasında daha sık görülmeye başlanan kutsal vurgusu Millî Sinema akımını doğurmuştur.

Millî Sinema: Ne Kadar Millî, Ne Kadar Dinî?

Millî Sinema kavramsallaştırması yerli, Türkiye'de üretilmiş bir sinema metninin hangi özellikleri taşıması gerektiği üzerine sürdürülen bir tartışmanın neticesi, bir adlandırma problemidir. Dolayısıyla burada öncelikle üzerinde durulması gereken husus bu sinemanın nasıl adlandırılması gerektiği meselesidir. Daha sonra üzerinde durulacak Ulusal Sinema-Millî Sinema tartışması da bu adlandırma sorununun müşahhaslaşmış halidir denilebilir.

Türk sineması üzerine bu sinemanın nasıl adlandırılacağı konusunda uzun yıllardır devam eden bir tartışma söz konusudur. Artıp azalan yoğunluklarla gündeme gelen bu tartışmanın ana eksenini milliyetçiliğe yaklaşımlar şekillendirmektedir. Milliyetçiliğin bu düzlemdeki içeriğini ise homojenize olmuş bir takım pratikler oluşturmaktadır. Rekin Teksoy erken sayılabilecek bir dönemde bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

> "Türk sinemasının tarihsel gelişmesinin dayandığı yanlış temel üstüne eğilmeden önce bir gerçeği iyice belirtmek yerinde olur. Türk sineması deyimini ulusal bir Türk sineması anlamında kullanmak yanlıştır. Ulusal bir sinemadan söz edebilmemiz için söz konusu ülkede çevrilen filmlerin ortak özellikler, nitelikler göstermesi gerekir" (Teksoy; 1963).

1960'lı yıllardan 1970'li yıllara geçildiği bir dönemde *Ant* dergisi bu mesele etrafında şekillenen bir Türk sineması soruşturması hazırlamış ve dönemin sinema kamusundan cevaplar almıştır. Metin Erksan,

Atıf Yılmaz, Ömer Lütfi Akad, Ertem Eğilmez, Halit Refiğ gibi yönetmenlerin yanı sıra Atilla Dorsay, Nijat Özön, Onat Kutlar gibi film eleştirmenlerinin de cevap verdikleri 80-86.sayılar arasında yayınlanan soruşturma cevaplarından hepsini olmasa bile birkaçını tartışmanın güncelliğini de göstermesi açısından alıntılayalım:

> "Türk yönetmenlerin elinden çıkan her film ulusaldır, bu filmlerin hepsi ulusal Türk sinemasını meydana getirir. Yabancı filmlerden Türk yönetmenlerin yaptıkları aktarmalar batı kültürüyle yetişmiş Türk yönetmenlerinin yabancı etkileri yansıtan filmleri de hep ulusal Türk sinemasının içinde yer alır; çünkü bunların her biri Türkiye gerçeklerinin bir parçası, bir yönüdür. Bu konuda olsa olsa bir dozdan söz açılabilir yani ulusal özelliklerin, niteliklerin, öğelerin daha az ya da daha çok yer alışından"(Özön; 1968).
>
> "Kuruldu, kurulmadı; filizlendi, filizlenmedi... Bugün günahları ve sevapları ile bir Türk sinemasından, bu Türk sinemasının yapıtlarından söz ediyorsak bu, hiç kuşkusuz özellikleri, kişiliği, kendi özgün koşulları, sorunları, hatta biçimleri ile başkalarına benzemeyen bir sinemadır. Yani ulusal bir sinemadır" (Scognamillo; 1968).

Millî Sinema kavramı Türk sineması/yerli sinema üzerine gelişen bu kavram tartışmasının da yaşandığı bir dönemde gelişmiştir ve düşünsel olarak bu tartışmadan etkilendiği ve beslendiği noktalar bulunmaktadır. Millî Sinemanın ne olduğu konusunda yapılmış herkes tarafından kabul edilen bir tanım bulunmamaktadır. Kavramı ilk defa bilinçli biçimde kullanan kişi sonraki dönemde teorisini pratiğe de dökecek olan Yücel Çakmaklı'dır:

> "(...) Sinemamız Millî Sinema hüviyetinden çok uzaktadır. (...) Türk sinemasının ancak, köylüsü ve şehirlisiyle manevi kıymetleri maddeden üstün tutan Müslüman Türk halkının inançları, millî karakterleri, gelenekleriyle yoğrulmuş, Anadolu gerçeğini yansıtan filmler vererek Millî Sinema hüviyetine kavuşacağı aşikârdır" (Çakmaklı, 1964; 3).

Millî Sinema içerisinde olduğunu dile getiren yönetmenlerin ya da sinema üzerine çalışan araştırmacıların dönem dönem tanım denemeleri olmakla birlikte kavram üzerinde bir kafa karışıklığı olduğu muhakkaktır. Zira yaklaşık olarak aynı dönemde Halit Refiğ, ana eksenini *Yön* dergisi'nin 199, 219. sayılarında yayınlanan yazılarının oluşturduğu *Ulusal Sinema Kavgamız* isimli eserini yayınlamış bulunmaktadır.

Bu kafa karışıklığını çözmek maksadıyla Milli Türk Talebe Birliği'nde (MTTB) Halit Refiğ, Metin Erksan, Yücel Çakmaklı, Salih Diriklik ve Duygu Sağıroğlu'nun konuk olduğu Üstün İnanç moderatörlüğünde bir açık oturum gerçekleştirilmiştir. Söz konusu açık oturumda ulusal ve millî kavramları üzerinde durularak yönetmenlerin kavramları nasıl anladıkları ve anladıklarını nasıl aktardıkları üzerinde durulmuş ancak ciddi denilebilecek bir neticeye ulaşılamamıştır. Programın moderatörü Üstün İnanç bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

> "Millî ve Ulusal kavramları üzerinde sayın Salih Diriklik'in Erksan ve Refiğ Beylere tevcih ettikleri sorularda da, Halit Refiğ ve Metin Erksan Beylerin cevaplarında da bir tezat göremedik. Salih Diriklik halkın kullandığı bir kelime olarak millî kelimesini belirtti. Sayın Halit Refiğ ise bu mesele hakkında kelime üzerinde değil de sinemanın terminolojisi üzerinde durarak sinema ekolü içinde "Ulusal Sinema" diye bir anlayışın, kavramın olduğunu belirtti ve millî ile ulusal kelimelerinin lügatçe bir tersliği olmamakla beraber şu anda sinema lügatine ulusal kelimesinin girdiğini açıklamış oldu" (MTTB; 1973).

Peki, Millî Sinema nedir ya da Ulusal Sinemadan farkı nedir (ya da farkı var mıdır)? Yücel Çakmaklı Millî Sinemayı "millî kültürün sinema diliyle anlatılması" olarak tanımlamaktadır. Yaptığı tanımın temel dayanağı olan millî kültür kavramını ise "bir toplumun yani milletin tarihî birikiminden aldığı duyuş ve yaşama biçimiyle oluşturduğu değer hükümleri" şeklinde açıklamakta, bu değer hükümlerinin muhtevasını oluşturan soyut unsurlar olarak ilim, sanat ve dini; somut unsurları olarak ise Selçuklular ve Osmanlılardaki yaşam biçimlerinde beliren değer hükümlerini göstermektedir (MTTB; 1973). Çakmaklı'nın tarihî somut bir unsur olarak ele alan bu yaklaşımı, tartışmanın yaşandığı dönemde Osmanlı-Selçuklu tarihi üzerine yapılan tartışmaların yoğunluğundan ve sağ-muhafazakâr-İslâmcı kesimlerde beliren milliyetçiliğin kendisini tarihe dayandırarak açıklamasından kaynaklanmaktadır. Yine de Çakmaklı'nın yaklaşımında dinî olanla millî olanın birbirinden tam bir ayrımının söz konusu olduğu söylenemez. Bununla birlikte Çakmaklı toplantının Millî Sinema ile Ulusal Sinema arasında bir farklılık olmadığını ortaya koyacağına inanmaktadır.

Oturuma katılanlardan Sami Şekeroğlu 1836'da yazılmış Arapça, İngilizce ve Türkçe bir lügatte de ulusal kelimesinin kullanıldığını gördüğünü, ulusalın karşılığı Arapça bir kelime olan millî ise Türkçe olan

kelimeyi tercih edeceğini ifade etmiştir. Şekeroğlu'nun yaklaşımı hem tartışmanın milliyetçi muhtevasını hem de temel gerilim noktalarını göstermesi bakımından önemlidir.

Bu noktadan bakıldığında Halit Refiğ'in açık oturumda daha açıklayıcı bir tanımlama yaptığı söylenebilir. Refiğ ulusal ya da millî kelimelerinden birisinin tercih edilmesinin bir tutum meselesi olduğunu dile getirerek ulusal kelimesini kullanmakta biraz daha ilerici olma, ileriye bakma; millî kelimesini kullanmada biraz daha muhafazakâr olma durumu olduğunu ifade etmiştir. Diğer taraftan dine yaklaşım konusunda Yücel Çakmaklı ya da Millî Sinemayı savunan kimselerle derin bir görüş ayrılığı oluşmamıştır. Refiğ sonraki yıllarda oluşan politik pozisyonunu tahkim etmek maksadıyla 2000'li yıllarda Ulusal Sinema kavramsallaştırmasında ilericilik olarak ifade ettiği şeyin laiklik olduğunu dile getirecektir (Türk, 2010; 292-293, Buçukcu, 2013; 138-152).

Millî Sinema ve Ulusal Sinema milliyetçi diskurun farklı argümanları farklı tonlarda kullanmayı önceleyen iki yaklaşımı arasındaki bir tartışmadır denilebilir. Yücel Çakmaklı Millî ve Ulusal Sinema kavramsallaştırmalarının milliyetçi diskurun bir yansıması olduğunu şu cümleleriyle net bir biçimde ortaya koymuştur:

> "(...) Millî Sinema ile Ulusal Sinema farkı sadece bir tutum farkıdır. Fakat bunlar aslında birbirine çok yakın anlayışlar. Hatta belki eşdeğerde bile olabilir. Özellikle bir gayrî millî akıma karşı bir millilik akımı yani ulusallık akımı savunuluyor. Sinemadan örnek verirsek Batı tesirinden veya umumî olarak yabancı tesirinden arınmış, millî özelliklere sahip bir sinema anlayışından bahsediyoruz"(MTTB; 1973).

Millî Sinema ve Ulusal Sinema akımı temsilcilerinin ortak noktalarından birisini dine yaklaşım oluşturmaktadır. Her iki sinemacılar grubu da dine sinema metinlerinde ve düşüncelerinde merkezî bir yer açmış gözükmektedir. Din Ulusal Sinemada da Millî Sinemada da yerli olanın yani kültürün bir alt unsuru ya da bileşeni olarak ele alınma eğilimindedir. Bununla birlikte kavramlarda ve bu kavramların anlaşılmasında içiçe geçişlerin olduğu söylenebilir.

Ulusal Sinema ve Millî Sinemanın üzerinde durduğu konuların başında ahlâk gelmektedir. Özellikle sinemalardan ailelerin çekilmesi 1960'lı yılların ilk yarısında prodüktörlerin, rejisörlerin ve sinema salonu işletmecilerinin en önemli sorunlarından birisi olarak belirmektedir. Dolayısıyla her iki tartışmanın içine doğduğu düşünsel zeminin

de en önemli problemlerinden birisi ahlâktır. 1964/65 yıllarında "Yerli sinema aileye hitap edemez halden nasıl kurtulur?" sorusu üzerine yapılan bir soruşturmaya dönemin ünlü aktörlerinden Ediz Hun "sansür heyetinde dinini, Allahını bilen insanların varlığıyla" gibi bir yanıt vermiştir (Evren, 2003; 12). MTTB'de gerçekleştirilen açık oturumda yönetmen Metin Erksan millî (ulusal) sinemanın önemli yanlarından birisi olarak ahlâkı göstermiş ve bu durumu şu şekilde izah etmiştir:

> "Türk seyircisi ahlâklılık taraftarı arkadaşlar. (...) Türk sinemasında ve sanatlarında ahlâk dışı şeyler tutmuyor. Mesela millî Türk sinemasının yönlerinden birisi bu olacak. Ahlâklı bir sinema olmaya mecbur çünkü Türk halkı ahlâklılığı seviyor"(MTTB; 1973).

Metin Erksan'ın bu yaklaşımı aslında kendisi ile Millî Sinema arasındaki yaklaşım farkını kristalize etmektedir. Buna göre Erksan'a göre örneğin ahlâk toplumun bir talebi olduğu için sinemada özen gösterilmesi gereken bir hususken Millî Sinemacılara göre ahlâk temel noktalardan birisidir. Aynı şekilde din de Erksan açısından toplumsal olduğu ve Türk toplumunu derinden etkilediği için önemsenmelidir. Millî Sinemacılar sinemayı dinin bir enstrümanı, onu anlatmanın bir aracı olarak görme eğilimindedir.

Burada Erksan'ın Ulusal Sinemanın tek pratisyeni olan Halit Refiğ'den farklılaştığı nokta da ortaya çıkmaktadır. Millî Sinema ve Ulusal Sinemayı en önemli temsilcilerinin şahsında müşahhaslaştırırsak hem Çakmaklı hem de Refiğ batılılaşma süreçleri karşısında reaksiyoner bir sinema dili geliştirmişlerdir. Her ikisinin de vurgu yaptıkları nokta batı ile Türkiye'nin birbirinden farklı tarihsel süreçlerden geçerek bugüne geldiği dolayısıyla batılı olamayacağı argümanıdır. Erksan bu argümana önem vermekte ancak bu argümanı batı karşısında bir reaksiyon sineması haline dönüştürmemekte, bu hususu sadece sosyolojik bir gerçeklik olarak tespit ederek sinemasına yansıtmaya çalışmaktadır. Refiğ ve Çakmaklı ise bütün filmografilerini batılılaşma argümanlarına reaksiyon gösterme biçiminde şekillendirmiş görünmektedir.

Çakmaklı'nın 1976'da Atilla Dorsay'la gerçekleştirdiği bir mülakatta kurduğu şu cümleler Millî Sinemanın bir reaksiyon sineması biçiminde şekillendiğini net biçimde ortaya koymaktadır:

> "1975 yılına kadar yaptığım filmler Millî Sinemanın ilk örnekleridir. O zaman Türk sinemasında kozmopolit sinema anlayışında yapılan filmler ağırlıktaydı. Bunlar Batının kapitalist zihniyetle çevirdiği

> filmleri alarak hatta kopya ederek yapılıyordu. İkinci olarak da yine toplumsal gerçekçilik anlayışı vardı. Yani sosyalist realizm; Marksizmin sanat anlayışı olan sosyalist realizmin Türkçe'ye uyarlanması. Her ikisi de Türk toplumunun gerçeklerini anlatmakta yetersiz kalıyordu" (Şen, 2014; 175).

Çakmaklı'nın Batı ve sosyalizm karşısındaki bu gergin duruşu Necip Fazıl'ın yoğun etkisine yorulabilir. Necip Fazıl da Türk toplumunu ve günceli değerlendirirken sıklıkla Batılılaşma süreçlerine ve sosyalizm-komünizm tehlikesine vurgu yapmaktadır. Bu çerçevede Millî Kültür kavramsallaştırması merkezî bir konumda bulunmaktadır. Türk toplumundaki dejenerasyon ya da başka bir şekilde ifadesiyle Millî Kültürden kopma Necip Fazıl'a göre de (Kısakürek, 2007; 150-152) Çakmaklı'ya göre de (Dorsay, tarihsiz; 27-28) Tanzimat'la başlamaktadır. Bu bağlamda Millî Sinemanın amacı bir anlamda restorasyon yani Millî Kültüre geri dönüşün zeminini oluşturmaktır. Çakmaklı Türk insanının dramının Millî Kültürden kopmaktan doğduğuna inandığını dile getirdiği Dorsay'la mülakatında sinemanın eğitici vasfına dikkat çekmiş; Millî eğitimin tatbik edemediği müfredat programını kendisinin filmleri ile uyguladığını belirtmiştir (Dorsay, tarihsiz; 28).

Buraya kadar aktarılanlar toparlanacak olursa Millî Sinema üç temel noktaya vurgu yapılarak özetlenebilir

1. İslâm Türk toplumunun en önemli gerçeğidir.
2. Türk Tarihi, özellikle Osmanlı dönemi Millî Sinema anlatısının kurulmasında merkezî bir yerdedir. Tarih dinle birleşerek Millî Sinemanın aktardığı nesneyi yani Millî Kültürü oluşturur.
3. Türk toplumu batılı değildir. Batılı olan gayrî millîdir, doğulu ve yerli bir toplumu yansıtan sinema Millî Sinemadır.

Millî Sinema kendisini mihverine İslâm'ı yerleştirmiş olmaklığıyla diğer akımlardan ya da sinema çevrelerinden ayırt etmiştir. Scognamillo bu durumu "laik bir Ulusal Sinemaya karşı teokratik bir Millî Sinema" olarak değerlendirmektedir (Saydam, 2011; 258).Millî Sinema teorisi üzerine metinler üreten Salih Diriklik'in şu cümleleri konuyu daha da anlaşılır kılması bakımından önemlidir:

> "Millî Sinemanın temeli tamamıyla İslâmî bir düşünce ve yaşayış şekline dayanır. İslâm inancının yansıdığı bir film ancak Millî Sinema olabilecektir. Millî Sinemanın bu temel ve aslî niteliğine ulaşana kadar arada basamak vazifesi gören bütün diğer eski tarifler artık değerini kaybetmiştir" (Diriklik; 1975).

Pratikte Millî Sinema

Scognamillo Millî Sinemayı 1960'ların siyasal ve toplumsal çalkantılarına paralel biçimde ortaya çıkmış teorisi bol, örneği az akımlardan birisi olarak tanımlamaktadır (Saydam, 2011; 258). Scognamillo ilgili metni 1998 yılında kaleme almıştır. Diğer bir deyişle Millî Sinema tartışmasının Beyaz Sinema kavramsallaştırması bağlamında gündemde olduğu; Yücel Çakmaklı haricinde Mesut Uçakan, Salih Diriklik, İsmail Güneş gibi sinemacıların eserlerini ortaya koydukları bir dönemin ardından bu tespitte bulunmaktadır. Scognamillo'nun metni yayınladığı döneme kadar kendisini Millî Sinemaya nisbet eden otuza yakın filmin yapılmış olmasına rağmen böyle bir düşünceyi dile getirmesi Scognamillo'nun Millî Sinema örneği olarak Yücel Çakmaklı filmlerini ele alma eğiliminde olduğuna yorulabilir.

Necip Fazıl'ın sinemadaki etkisi teoriden ziyade pratikte belirgin biçimde izlenmektedir. Dolayısıyla pratisyenlerin düşünsel anlamda Necip Fazıl'dan etkilenme boyutları hakkında da bir tahminde bulunmak kolaylaşmaktadır. Bu bölümde yönetmenler çerçevesinde Millî Sinema daha ayrıntılı ele alınacaktır.

Millî Sinema kavramını ortaya atan ve bu akımın en önemli temsilcisi kabul edilen kişi Yücel Çakmaklı'dır. Fikrî anlamda ve sanatçı yönünün gelişmesinde "iki üstad" olarak andığı Necip Fazıl Kısakürek ve Tarık Buğra'nın büyük katkısı olduğunu ifade etmiştir (Evren, 2014; 243).

Çakmaklı sinemada alaylı bir yönetmendir. 1964 yılından itibaren film setlerinde yönetmen yardımcısı olarak çalışmış; Osman Seden, Orhan Aksoy, Mehmet Dinler başta olmak üzere çok sayıda Yeşilçam yönetmeninin yanında 50'nin üzerinde filmde görev almıştır (Şen, 2014; 173). Çakmaklı'nın Yeşilçam'da görev aldığı bu süreç onun filmografisini üslup açısından belirgin biçimde etkilemiş görünmektedir. Tezli filmler ortaya koyma çabasına karşın sinema metinlerindeki melodramatik kurgu onun Yeşilçam yönetmeni vasfından kaynaklanmaktadır. Bu durumu kendisi de 2004 yılında Bilim Sanat Vakfında katıldığı bir söyleşi de şu şekilde dile getirmiştir:

> "(...) Türk sinemasının çok büyük ustası olan Osman Seden'den hakikaten çok şey öğrendim. Diğer yönetmenler de öyleydi: Orhan Aksoy, Mehmet Dinler vs. Onlar klasik Yeşilçam sinemasının mimarlarıydılar. Türk sinemasına ustalar olarak zanaat olarak büyük katkıları oldu. Onları her zaman saygıyla anıyorum. Ben bir

> Yeşilçam mensubuyum, Yeşilçam sinemacısıyım. Ustalarım da o zaman Yeşilçam sinemasını üreten ustalardı" (Evren, 2014; 231).

Çakmaklı'nın bu vasfı özellikle İslâmî çevrelerden ona yükselen itirazların odaklaştığı noktadır denilebilir. Yine de Çakmaklı'ya dönük oldukça eleştirel metninde Mesut Uçakan da Yücel Çakmaklı'yı varlığı zorunlu bir aşama olarak kabul etmekte; İslâm düşüncesinin sinemadaki ilk örneklerini veren yönetmen olarak göstermektedir (Uçakan, 2010; 161 ve 168).

Çakmaklı'nın ilk filmi Şule Yüksel Şenler'in *Huzur Sokağı* romanından uyarlanan *Birleşen Yollar*'dır (1970). Aslında ilk filmi olarak Necip Fazıl Kısakürek'in *Tarkistan* isimli hikayesi senaryolaştırılmıştır ancak sansürden geçemediği için o dönemin revaçta ve agresif kitaplarından *Huzur Sokağı*'nın sinemaya aktarılması gündeme gelmiştir (Evren; 2003; 23).Dorsay'la mülakatında sinemaya bu filmi yapmak için girdiğini, Türk insanının kendisine yabancılaşmasını bu filmle sinemaya anladığı gibi aktardığını ifade eden (Dorsay, tarihsiz; 21) Çakmaklı bir başka mülakatında sinema hayatına *Birleşen Yollar* ile başlamanın bir hata olduğunu zira her şeyden evvel bir eğlence vasıtası olan sinemada esas amacının "İslâmî düşünceyi" kademe kademe vermek olduğunu ifade etmiştir (Uçakan, 2010; 161).

Yönetmenin *Birleşen Yollar*'dan sonra yaptığı *Zehra* (1972), *Çile* (1972), *Diriliş* (1974) filmlerinin senaryoları Necip Fazıl Kısakürek'e aittir. Çakmaklı Millî Sinema örneklerinin edebiyatçı sinemacı işbirliği ile iyi örnekler verebileceğine inandığı için Necip Fazıl'a gittiğini; yazarın mevcut senaryoları yerine orijinal ve yeni senaryolarını filme aktardıklarını ifade etmiştir (Şen, 2014; 175-176).

Oğlum Osman'ın (1973) hikâyesi ise dönemin sinema kamusunu ve toplumsal dönüşümleri gözlemlemek açısından önemlidir. Çakmaklı bu dönemde kendisine Hz. Ömer, Rabi türünden çok sayıda film yönetmesi için teklif geldiğini, o günkü teknik imkânlarla İslâm büyükleri üzerine film yapılmasının mümkün olmadığını düşündüğünü ancak sinema kamusundaki bu heyecanın *Oğlum Osman* filminin meydana gelmesi için oldukça elverişli bir ortam yarattığını düşündüğünü ifade etmektedir (Dorsay, tarihsiz; 23). *Birleşen Yollar*'dan sonra bu filmleri beklenen ilgiyi görmemiştir. Özellikle *Çile* filminde Lale Belkıs'ın giyimi İslâmî kesimde büyük tepki toplamıştır. Bununla birlikte 1974 yapımı *Memleketim* filmi Yücel Çakmaklı'yı yeniden sinemanın gündemine getirmiştir.

Memleketim filminin büyük bölümü yurtdışında geçmektedir. Avusturya'da müzik tahsiline giden, ekonomik gelir seviyesi bakımından üst kesimlere mensup, müzik eğitimi almak için Almanya'ya gitmiş bir kız (Filiz Akın) ile Erzurum'da doğup büyümüş, üniversite eğitimini tamamladıktan sonra devlet bursuyla Avusturya'ya gitmiş olan Mehmet (Tarık Akan) arasında gelişen aşk hikâyesi çevresinde bir yabancılaşma eleştirisidir. Filmin senaryosu üzerine çalışırken verdiği bir mülakatta Çakmaklı *Memleketim* filminden kısaca bahsetmiş ve yabancılaşma meselesini fikrî ve bilimsel planda ele almayı amaçladığını ifade etmiştir (Dorsay, tarihsiz; 46). Çakmaklı'nın bu yaklaşımı filmi zaman zaman docu-drama tarzına yaklaştırmıştır.

Memleketim Yücel Çakmaklı'nın Türkiye'de toplumsal yapıyı nasıl çözümlediğine dair önemli veriler içermektedir. Denebilir ki, Çakmaklı filmografisinin ve düşüncesinin *magnum opus*u bu filmdir. Diğer bütün filmler bu filmin parçası ya da farklı zemin ve zamanlarda devamı hükmündedir. Aynı zamanda bu film Çakmaklı'nın düşünsel angajmanlarının yakalanması bakımından da elverişli bir zemin oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu filmin çözümlenmesi Millî Sinemanın ve Çakmaklı'nın temel vurgu noktalarının yakalanmasını kolaylaştırabilir.

Doğu ve Batı karşılaştırması filmin temel vurgu noktalarından birisidir. Hümanizma bağlamında geliştiği düşünülen dünya vatandaşlığına tepki, kırılma noktalarında kendisini göstermektedir. Örneğin filmin hemen başında kendisini Afganistanlı olarak tanıtan Leyla'ya Mehmet "neden kendini Afganistanlı diye tanıttın" diye sorduğunda Leyla'nın cevabı "*Ne farkeder? Amerikalı, Afganistanlı ya da Türk*" diye cevap vermiştir. Özellikle Batı dünyasında filmin yapıldığı dönemde gelişen milliyetçiliğe yönelik eleştirel eğilim de filmde ele alınmaktadır. Mehmet'in Leyla'yı Tuna boylarında gezdirirken yaptığı Osmanlı vurgusunu kimlik bağlamında da ele almak mümkündür. Mehmet'in Leyla'yı Viyana turuna çıkardığı bölüm hem filmin hem de yönetmenin tezinin anlaşılması bakımından oldukça önemlidir. Burada biraz uzun olmak pahasına filmden alıntı yapmak durumundayım:

> "— (Leyla) Daha çok yer gezecek miyiz?
>
> — (Mehmet) Eh, biraz daha var, ama gezmekten şikayetçiysen geri döneriz.
>
> — (Leyla) Öyle bir şey söylemedim. Bir çok yeri dolaştırıyorsun, bundan gayen nedir onu anlayamıyorum.
>
> — (Mehmet) Gayem şu: Türk olarak bu topraklar üzerinde Mozart'ın evinden başka tanımamız gereken yerler de olduğu.

— (Leyla) Geçti o devirler. 500 sene öncesinde değil 1974'teyiz. Geçmişle övünmenin bugüne hiçbir yararı yok.

— (Mehmet) Evet haklısın. Geçmişle övünmenin bugüne hiçbir yararı yok ama geçmişi bilmenin, tarih şuuruna sahip olmanın yararları var. Çünkü bugünün şartlarını hazırlayan dün, yarının şartlarını hazırlayan da bugündür. Bugünümüzü iyi değerlendirmek, yarın neler yapabileceğimize karar verebilmek için dünümüzü iyi bilmek zorundayız. Dünden bugüne, bugünden de geleceğe bağlıyız.

....

— (Leyla) Burada kalmayı hiç düşündün mü?

— (Mehmet) Hayır, niye düşüneyim?

— (Leyla) Senin gibi başarılı bir doktor Viyana'da çok iyi şartlarla iş bulma şansına sahiptir. Bu şansı niye kullanmıyorsun?

— (Mehmet) Nasıl söylersin böyle bir şeyi?

— (Leyla) Ne var bunda! Viyana çok güzel bir şehir, çok seviyorum. İstanbul yerine burada yaşamayı tercih ederim.

— (Mehmet) Ömrünün sonuna kadar mı?

— (Leyla) Bilmem. Ama hiç olmazsa beş on sene. Sen de mesleğinde ilerlersin (...)

— (Mehmet) Ama Leylacığım, burası yabancı bir ülke, bizim ülkemiz değil. İnsan iyi bir iş bulsa da, para kazansa da başka bir toplum içinde mutlaka yabancı olarak kalır. Rahat edemez, huzursuz olur.

— (Leyla) Canım olur mu öyle şey! Ben hiç rahatsız değilim (...)

— (Mehmet) Bu ayrı bir durum. Ben buraya ihtisas için geldim ve iki sene sonra döneceğimi biliyordum. Ama bir ülkeye sürekli yerleşmek ayrı bir duygu meselesi, çünkü bizi yetiştiren ülkemize karşı görevlerimiz var. Bizi büyütsünler, okutsunlar, biz de tam ülkemize faydalı olacak hale gelince daha çok para kazanmak, daha iyi yaşamak için tutup başka bir ülkeye yerleşelim. Olmaz böyle şey. Ben kabul edemem.

— (Leyla) Sosyal düşünce bakımından bu kadar gerilerde olduğunu bilmiyordum.

— (Mehmet) Sen istediğin kadar yaşa burada, beş sene, on sene, yirmi sene. İstersen ömrünce. Gene de kendini Viyana'ya kabul ettiremezsin. Onlar için daima Türksün, bak anıtını bile dikmişler: Ayaklar altında Türk askeri... Bizi daima böyle gördüler, her zaman böyle görecekler.

— (Leyla) Bırak bu şöven milliyetçiliği. Modern düşünce bölgesel milliyetçilik duvarlarını çoktan beri yıkmaya başlamıştır. Avrupa neredeyse tek devlet haline gelmek üzere. Bunun bütün dünyaya

yayılması için tedbirler alınıyor. Atılan ilk adımların anlaşmaları yapılıyor. Artık başka bir toplum diye bir şey kalmıyor. Bunun yakında gerçekleştiğini görürsen şaşırma lütfen. Bugün için önemli olan dünya hümanizmidir, insanlara faydalı olabilmektir. Bunu şu ya da bu ülkede yapmışsın hiç önemli değil.

— (Mehmet) Çok güzel bir kandırmaca. Kim icat ettiyse aferin! Fakat dünya hümanizmi diyerek hiçbir Avrupalı mühendis ya da doktor Anadolu'ya yerleşip çalışmıyor, çalışmaz. Çünkü başka millet diye bir şey var hâlâ. İnsanlar bir gruba ait olmak zorunda."

Filmin bu bölümünde dile getirilen görüşler dönemin İslâmcı-milliyetçi çevrelerinde oldukça yaygındır. Bununla birlikte *Memleketim*'e İslâmî kesim mesafeli kalırken Sinematek Derneği çevresindeki sol/sosyalist kesimden oldukça olumlu eleştiriler gelmiştir. Filmin Sinematek'teki gösterimi büyük ilgi görmüştür. Bu gösterim sonrasında Sinema eleştirmeni Atilla Dorsay *Cumhuriyet*'te yazdığı kritikte *Memleketim*'i "dürüst bir tez filmi" olarak değerlendirmiştir (Dorsay; 1975). Burada ilginç bir başka ayrıntı filmin senaryo danışmanının Ayşe Şasa olmasıdır. Söz konusu dönemde oldukça ağır bir rahatsızlık geçirmiş olan ve sinemayla yeniden irtibat kurma çabasında olan Ayşe Şasa filmin çatısını oluşturmuştur (Evren, 2014; 235). Çakmaklı ile Şasa'nın ilk profesyonel çalışmaları olması bakımından da, bir başka sinemacı Ayşe Şasa'nın düşünsel serüveninin anlaşılması bakımından da *Memleketim* filmi dikkate değerdir.

Filmin farklı kesimlerden olumlu tepki almasında dönemin siyasî konjonktürünün etkisi var gibi gözükmektedir. Türkiye'nin Kıbrıs çıkarması, ardından gelen ABD'nin silah ambargosu ve daha farklı gerekçelerle ABD ve Batı dünyasıyla gerilen ilişkiler içerde milliyetçiliğin yükselişini beraberinde getirmiştir. Burçak Evren *Antrakt* dergisindeki mülakatında Çakmaklı'ya bu durumu sormuş ve *Memleketim* filminin neden Ülkücüler ve Sinematek tarafından beğenildiği ve sahip çıkıldığı sorusunu yöneltmiş Çakmaklı da özellikle Kıbrıs müdahalesine vurgu yapmıştır (Evren, 2003; 222). Filmi ön plana çıkaran unsurlardan bir diğeri de yine o dönem oldukça popüler olan Ayten Alpman'ın Memleketim şarkısının jenerik olarak kullanılmasıdır. İslâmî kesimden gelen eleştirilerin bir bölümü de bu bağlamdadır. Örneğin Zekai Savaşlar filmi şu şekilde eleştirir:

> "Memleketim şarkısı İsrail şarkısıdır. Ve 'ben gönlümü eylerim, gerisi Allah kerim' diyen bir felsefenin ürünüdür. Toplumumuza uymaz" (Uçakan, 2010; 165).

Filme karşı sol-sosyalist çevrelerin tepkisi hep olumlu değildir. *Memleketim*'e sol/sosyalist çevrelerden de tepki gelmiştir. *Birikim* dergisinin 2. sayısında Ali Habip, özellikle Atilla Dorsay'ın *Cumhuriyet*'te yayınlanan yazısını eleştirerek filmi 'ulusal kültüre, üretim tarzının belirlediği sınıfsal yapıyı göz önünde tutarak yaklaşılacağı doğrusunu saptıran, faşizm hazırlayıcısı bir sanat ürünü; egemen sınıfların ideolojisinin peşine takılmış bir film' diye eleştirmektedir (Habip, 1975; 67-68).[11]

Memleketim filminden sonra Çakmaklı'nın *Kızım Ayşe* (1975) filmi ve Çakmaklı'nın televizyona transferi gerçekleşir. *Kızım Ayşe* Necip Fazıl'ın yazdığı bir eserdir. Ana karakterler, çatışmalar, örgü tamamen Necip Fazıl tarafından oluşturulmuştur. Çakmaklı film içerisindeki anahtar diyalogların Necip Fazıl tarafından yazıldığını ve orijinal haliyle filmde de kullanıldıklarını, değiştirilmediklerini ifade etmiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi *Memleketim* sonrasındaki filmlerde de vurgu Batı ve yabancılaşma üzerinedir. Burjuva kültürün millî kültür üzerinde yarattığı tahribat ve buna karşı alınacak önlemler ön plandadır. Bununla birlikte film beklenen etkiyi yaratmamıştır. Uçakan *Kızım Ayşe* filmini Halit Refiğ'in *Fatma Bacı* filmindeki Leyla karakterinin daha detaylı ve fakat daha kötü incelenmiş şekli olarak değerlendirmiştir.(Uçakan, 2010; 162)

TRT döneminde Çakmaklı'nın önemli edebiyat eserlerini televizyona aktardığı görülmektedir. Bunlar arasında özellikle Necip Fazıl Kısakürek'in *Bir Adam Yaratmak* adlı tiyatro eseri dikkat çekicidir. Çakmaklı Abdurrahman Şen ile gerçekleştirdiği mülakatta Necip Fazıl'ın eserlerini filme almayı kendi içinde hep bir ukde olarak taşıdığını, bu kaygıyla *Bir Adam Yaratmak* eserine talip olduğunu ve çekimini yaptığını dile getirmiştir (Şen, 2014; 177-178).

Çakmaklı bir Yeşilçam yönetmeni olduğu için filmlerinde bu ekole dair biçimleri kullanmıştır. Bu durum özellikle İslâmî çevrelerde hassasiyet yaratmıştır. Bu hassasiyetin ortaya çıkma sebebi söz konusu çevrelerin sinemaya önce bir sanat olarak bakmaktan ziyade önce bir propaganda aracı, bir eğitim aracı olarak bakma eğilimleridir. Örneğin Uçakan, Çakmaklı sinemasını millî değerlere, özellikle İslâm'a fantastik bir iyi

11 Ali Habip'in yazısı Türkiye'de sol/sosyalist entelektüelin sinemayla kurduğu ilişkinin analiz edilmesi açısından ilginç veriler taşımaktadır. Örneğin Habip'in Dorsay'ı eleştirirken kurduğu Yılmaz Güney'in *Zavallılar*'ı üzerine yazılan güzel yazıyı kaleme alan müellifin Memleketim üstüne böyle bir yazı yazmasının absürtlüğünü ileri sürmesi solun Yılmaz Güney'den başka sinemacı tanımadığına ve sol kriter olarak kodladığına dair ilginç bir örnektir.

niyetle temas etmekle; çoğu zaman cami gösterip ezan okutma kapsamında ele almakla itham etmektedir (Uçakan, 2010; 162-163). Diğer taraftan Çakmaklı'nın filmlerinde didaktik üslubun yoğunluğu dikkate alınmalıdır. BİSAV'da gerçekleştirilen toplantıda dinleyicilerden gelen filmlerinin didaktik olduğu şeklindeki eleştiriye[12] Çakmaklı şu şekilde yanıt vermiştir:

> "O zamanlar her şey didaktikti. Millî Demokratik Devrim denilen genç subaylarla bürokratik ve askerî güçlerin meydana getirdiği devrim ve karşı devrim hareketlerinin yer aldığı bir atmosfer hâkimdi. (...) Buna karşı çıkan gençlik hareketlerinin söylemleri de bu minval üzereydi" (Evren, 2014; 246).

Çakmaklı'nın bu cevabı da sinemasının reaksiyoner bir sinema olduğunu göstermektedir. Necip Fazıl Kısakürek'ten düşünsel anlamda etkilendiğini söyleyen yönetmenin sinema metinlerinde bu etkinin kristalize olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte yönetmenin oldukça geniş bir ufku olduğu ifade edilmelidir. 1970'li yılların siyasal ve toplumsal gerçekleri dikkate alındığında yönetmenin kurduğu şu cümlelerin önemi daha net biçimde anlaşılabilecektir:

> "(...) Millî görüş birleştirici bir görüştür. Her Türk düşüncesi bir yerde Millî olmak zorundadır. Attila İlhan'ın Hangi Batı, Niyazi Berkes'in 27 Mayıs'tan sonra çıkan 200 Yıldır Neden Bocalıyoruz kitabı, bazı toplumsal dergiler, Doğan Avcıoğlu, İsmail Cem'in araştırmaları (...) Türk düşüncesinin odak noktalarıdır"(Dorsay, tarihsiz; 38).

Millî Sinemanın isim babası Yücel Çakmaklı aynı zamanda bu sinema akımının en etkili yönetmenidir denilebilir. Yücel Çakmaklı'dan sonra Millî Sinema dendiğinde akla gelen birkaç isimden daha söz edilebilir ancak bunların etkisi hem sanatsal hem de düşünsel anlamda oldukça sınırlı olmuştur. Mesut Uçakan bu isimler arasında özellikle 1990'lı yıllarda yönettiği agresif filmlerle dikkat çekmektedir. 1990'larda yükselen trendlere paralel biçimde Mesut Uçakan için de sinemayı esas yöneltmek istediği biçim olan propagandatif format ön plana çıkmıştır. Uçakan'ın bu dönemde yükselen trendin bir parçası olduğu söylenebilir. Aynı dönemde Reis Çelik'in *Nazım Hikmet Ziyaretçin Var* (1992) filmini ve 1990'ların ikinci yarısında *Işıklar Sönmesin* (1996) ve *Hoşça-*

12 Bu eleştiri oldukça retrospektiftir. İlgili dönemde sadece sinema değil tüm sanat ürünleri didaktik bir içeriktedir.

kal Yarın (1998) filmlerini yaptığı hatırlandığında bu durum daha da netleşecektir.

Necip Fazıl eserlerine yönelik ilgi Mesut Uçakan'da da net biçimde görülmektedir. Yönetmenin en başarılı birkaç filminden birisi olarak gösterilebilecek *Reis Bey* uyarlaması Mesut Uçakan sinemasının önemsenmesini sağlamıştır denilebilir. Nedim Hazar'ın *Güneş Ne Zaman Doğacak*'tan (1977) sonra en sert siyasi mesajlar içeren film (Hazar, 1972; 17-18) olarak nitelediği İskilipli Atıf Hoca, dönemin siyasî tartışmaları bağlamında önemsenmiştir.

Diğer taraftan Uçakan'ın kendisini Millî Sinema içerisinde konumlandırıp konumlandırmadığı bir muammadır. Yönetmenin daha çok önemsenmek kaygısıyla kendisini Millî Sinemaya nispet ettiği söylenebilir. *Türk Sinemasında İdeoloji* adlı kitabının 2000'li yıllardaki baskısı için Suat Köçer'le gerçekleştirdiği mülakatta "kuşkusuz tarihte (sinema tarihinde. Ö.B.) büyük bir yeri olduğunu" ifade eden ve Yücel Çakmaklı'nın ilk filmi *Birleşen Yollar*'dan bugüne Millî Sinema akımına dâhil edilebilecek İsmail Güneş ve kendisinden başka üçüncü bir isim gösterilemeyeceğini iddia eden Uçakan aynı mülakatın başka bir yerinde şu cümleleri kurmaktadır:

> "(...) Bu yüzden biz Millî Sinemacıyız iddialarından vazgeçtik. Özellikle yönetmen olduktan sonra. Bunun iki önemli sebebi vardı. Millî Sinemadan kastımız İslâmî sinema idi. Ama yaptıklarımız İslâmî sinema örneği olamazdı. Öyle bir nitelenmeye maruz kalmak din adına tehlikeliydi. Diğer bir sebep de zaten başka sinema yazarları Millî Sinema tabirinin içini boşaltmışlardı. Kimi buna ülkücü sinema dedi, kimi millî sınırlar içinde kalan her film millîdir kardeşim dedi, dolayısıyla Marksist film bile millî oldu çıktı" (Uçakan, 2010; 262).

Mesut Uçakan'ın düşünsel bağlamda bir sinema yönetmeni vasfından ziyade, partizan ve militan vasfının daha ön planda olduğu söylenebilir. Bu çerçevede düşünsel olarak oldukça katı sınırlara sahiptir ve sinemasını estetize edememiştir. Kendisine hep Allah'a götürücü vasıfta işler yapmasını telkin ettiğini (Uçakan, 2010; 208) ifade eden kişinin Allah'a götürücü vasıftan anladığı şeyin sinema metinlerinde dinî değer ve objelerin hard biçimde kullanılması olduğu açıktır. Bu bağlamda sanatsal bakımdan Necip Fazıl'dan etkilenmişse bile[13] bu etkilenmenin genellikle eksik bir anlamanın neticesi olduğu söylenebilir.

13 Örneğin Kısakürek'in TRT'de yayınlanan bir filme ilişkin yukarıda aktarılan görüşleri hatırlanabilir.

Sonuç Yerine

Necip Fazıl Kısakürek Türkiye'de düşünce dünyasını derinden etkilemiş bir isimdir. Bu etkisinin düşüncenin aksiyon boyutunda olduğu da yeri gelmişken ifade edilmelidir. Sinema üzerine sistematik bir düşünceye ve ilgiye sahip olmasa da hem yaşadığı dönemde hem sonraki dönemde özellikle yönetmenler üzerinde dikkat çekici bir etki oluşturmuştur. Bu etki Millî Sinema akımında mücessem halini almıştır. Necip Fazıl; bu kavramı ilk defa kullanan, birçok araştırmacı ve yönetmen tarafından Millî Sinemanın teorisyeni ve en önemli yönetmeni olarak gösterilen Yücel Çakmaklı'nın filmlerine senaryo katkısı yapmıştır. Çakmaklı ayrıca Necip Fazıl Kısakürek'in bazı eserlerini sinemaya uyarlamıştır.

Necip Fazıl düşüncesinin temelinde batılılaşmaya karşı gösterilen reaksiyon ve bu bağlamda batılılaşma-maddecilik eleştirisi olduğu söylenebilir. Necip Fazıl'ın etkilediği yönetmenlerde, özellikle Millî Sinema metinlerinde bu durum belirgin biçimde gözlenmektedir. Yücel Çakmaklı'nın *Memleketim* filmi bu bağlamda en güzel örnek ve Millî Sinemanın tezlerinin "sıkıştırılmış" hâli olarak ele alınabilir. Necip Fazıl'ın düşüncelerini ifade ederken kullandığı sert üslup Yücel Çakmaklı sinemasında mutedil ve daha uzlaşmacı bir görünüm kazanmaktadır. Diğer taraftan Mesut Uçakan sinemasının Necip Fazıl'ın düşüncelerini ifade etme biçiminden oldukça fazla etkilendiği, bu yüzden estetik anlamda Çakmaklı sinemasının oldukça gerisinde kaldığı söylenebilir.

Millî Sinema akımının Ulusal Sinema akımıyla farklılıktan çok benzerlikleri vardır. Örneğin Uçakan, Halit Refiğ'in *Fatma Bacı* adlı eserinin Yücel Çakmaklı'nın filmlerinden daha çok Millî Sinema örneği olduğunu düşünmektedir (Uçakan, 2010; 218). Bununla birlikte Ulusal Sinema'nın dini anlatma gibi bir kaygısı olduğu söylenemez; Millî Sinemada ise temel kaygı dinin doğru biçimde anlatılması ve bireylere davranış kodları aktarılmasıdır.

Necip Fazıl etkisinin ifadesini en estetik biçimde bulduğu yönetmen olarak da gösterilebilecek Yücel Çakmaklı'nın Memleketim filmi Millî sinema tezlerinin derli toplu biçimde ifade edildiği bir sinema metni olarak gösterilebilir. *Memleketim* filmi İslâmî kesimlerin bir bölümünde dinle milliyetçiliğin nasıl içiçe geçtiğini göstermesi ve düşünsel izlerinin sürülebilmesi bakımından ilginç bir örnek olarak ele alınabilir. Bu durum Necip Fazıl düşüncesinde de belirgin biçimde gözlenebilir.

Çakmaklı ile birlikte Millî Sinema yönetmenleri arasında gösterilen Mesut Uçakan'ın teorik açıdan bu akımın içerisinde olup olmadığı tartışmalıdır. Kendisi de çeşitli mülakatlarda bu bağlamda çelişkili cevaplar vermiş bulunmaktadır. Diğer taraftan Uçakan'ın doğrudan mesaj aktarma kaygısıyla oluşturduğu sinema metinlerinde Millî Sinemanın teorik yapısına dönük referanslar bulunmadığı söylenebilir. Uçakan sineması tezi olan bir sinemadan ziyade slogan sineması olarak adlandırılabilir.

Kaynaklar

Buçukcu, Öner (2013), "Türk Düşüncesinde Bir İzlek Olarak Ulusal Sinema", *TYB Akademi*, Eylül-Aralık 2013, Sayı: 9.

Çakmaklı, Yücel (1964); "Milli Sinema İhtiyacı", *Tohum*, Ağustos 1964, sayı: 11.

Diriklik, Salih (1975); "Millî Sinema Otokritiği", *Milli Gençlik*, Mart 1975.

Dorsay, Atilla (tarihsiz); *Yılmaz Güney, Yücel Çakmaklı, Ömer Kavur, Süreyya Duru ile Konuşmalar*, Sinematek/Eskişehir İTİA Yayınları, Eskişehir.

Dorsay, Atilla, "Dürüst Bir Tez Filmi: Memleketim", *Cumhuriyet,* 26 Şubat 1975.

Evren, Burçak (2003), "Millî Sinemanın isim Babası: Yücel Çakmaklı-Söyleşi", *Antrakt Sinema*, sayı: 72.

Evren, Burçak (2003); "Yeşilçam ve İnanç Sineması (1923-1973)", *Antrakt Sinema,* sayı: 72.

Evren, Burçak (2014); *Milli Sinemanın Kurucusu: Yücel Çakmaklı*, Küre Yayınları, İstanbul.

Habip, Ali (1975); "*Memleketim Üstüne*", *Birikim*, sayı: 2.

Hazar, M. Nedim (2003); "*Millî Sinemanın Serüveni*", *Antrakt Sinema*, Eylül 2003.

İnanç, Üstün (1967), "İslâm Dâvası Emrinde Sinema", *Büyük Doğu*, 23 Ağustos 1967, 13. Devre-6.Sayı.

Kara, İsmail (2014); "*Millîlik Adına Mavi Denize Yelken Açmak*", *Derin Tarih*, Kasım 2014, Sayı: 32.

Karakoç, Sezai (2012), *Edebiyat Yazıları-II Dişimizin Zarı*, Diriliş Yayınları, İstanbul.

Karakoç, Sezai (2014), *Düşünceler II-Kurumlar*, Diriliş Yayınları, İstanbul.

Kısakürek, Necip Fazıl (1996), Çerçeve 4, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.

Kısakürek, Necip Fazıl (1998); *Rapor 1/3,* Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.

Kısakürek, Necip Fazıl (1998b); *Konuşmalar*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.

Kısakürek, Necip Fazıl (2007), İdeolocya *Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.

Millî Sinema Açık Oturumu (1973), MTTB Sinema Klübü, İstanbul.

Özön, Nijat (1968); "Ulusal Türk Sineması ve Çıkış Yolları", *Ant*, 9 Temmuz 1968, sayı: 80.

Refiğ, Halit (1967); "Batılılaşma ve Halk Sineması Kavramları Üzerine", *Yön,* 20 Ocak 1967, sayı: 199.

Refiğ, Halit (1967b); "Bende de Kara Sevda Var", *Yön,* 9 Haziran 1967, sayı: 219.

Salih Gökmen (1973), *Bugünkü Türk Sineması*, Fetih Yayınevi, İstanbul.

Saydam, Barış (Haz) (2011); *Giovanni Scognamillo'nun* Gözüyle Yeşilçam, Küre Yayınları, İstanbul.

Scognamillo, Govanni (1968); "Ulusal Türk Sineması ve Çıkış Yolları", *Ant,* 23 Temmuz 1968, sayı: 82.

Der. Şahin, Mehmet Nuri (2010), *Necip Fazıl Kısakürek,* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara.

Şen, Abdurrahman (2014); "Yücel Çakmaklı ile Söyleşi", Burçak Evren (der) (2014); *Millî Sinemanın Kurucusu: Yücel Çakmaklı*, Küre Yayınları, İstanbul içinde.

Teksoy, Rekin (1963); "Türk Sinemasının Sorunları", *Sosyal Adalet*.

Türk, İbrahim (2010); *Düşlerden Düşüncelere Söyleşiler*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Uçakan, Mesut (2010); *Türk Sinemasında İdeoloji*, Sepya Yayıncılık, İstanbul.

Necip Fazıl Şiirine Poetik Bir Bakış

İDRİS EKİNCİ

Modern Türk şiirinin temelleri atılırken kimi şairler tek başına bir köşe olma özelliği taşırlar. Bazen zamanın kendine has şartları, bazen bizzat şairlerin kişisel kabiliyetleri, bazen de kendiliğinden gelişen birtakım olaylar belirli isimleri öne çıkarırken, birçok isim de tarihin ara sokaklarından kaybolmuştur. Cumhuriyet'in temellerinin atıldığı dönemde hemen her alana bir kalıp ayarlanırken modern Türk şiiri de bu kalıba alınma hareketinden payına düşeni almıştır. Neydi bu kalıp? Şuydu: Türk şiiri daha çok memleket meselelerinin belirli bir ideolojik bakış açılarıyla doldurulduğu, biçim olarak aruz ve ona dayalı ses unsurlarından vazgeçildiği, dilde yapılan değişikliklerle sadeleşme adı altında bazı konu ve durumların edebiyattan dışlandığı bir atmosferin çizdiği sınırların kalıbıydı.Bu düzlemde şiirde kalıp olarak Hece başroldeydi. Memleketin (Anadolu'nun) daha çok uzaktan pastoral görüntüleri buram buram dizelerde tütüyordu. Lirizm her zamanki gibi ya ulaşılamayan ya da aşırı yüceltilen sevgili üzerine namelerle yoluna devam ediyordu. Bu durum belli bir noktaya kadar kabul edilebilir ve anlaşılabilirdi. Ancak Türk şiirinin akması gereken asıl mecra bu mu olmalıydı sorusu olanca canlılığıyla ortada duruyordu. Necip Fazıl işte böyle bir ortamda, bin dokuz yüz yirmili yılların başında ilk şiirlerini yayımladı. Peki, bundan sonra ne oldu? Necip Fazıl nasıl bir şiir teklif ediyordu? Şimdi bu soruların cevabını aramaya çalışalım.

Necip Fazıl'ın şiiri üzerine yapılan çalışmaların birçoğu onun fikirleri ve dünya görüşü ekseninde değerlendirilmiş, şiirinin teknik tarafına ise gereken ilgi zayıf kalmıştır. Bu konuda Osman Özbahçe'nin kaleme

aldığı Necip Fazıl yazıları göz ardı edilemeyecek bir öneme sahiptir. Özbahçe'nın tespit ve tahlilleri Necip Fazıl şiirinin biçimsel tarafını serimleyebilmek için başvuracağımız temel veriler olacaktır. Hemen herkesin bildiği gibi Necip Fazıl bir hece şairidir. Şiirlerini biçim olarak hece zemini üzerine oturtmuş ve yer yer kendine has denemeler yapsa da heceden ve hece sesinden başından sonuna kadar ödün vermemiştir. Fakat asıl üzerinde durulması gereken bu taraf değildir. Asıl üzerinde durulması gereken, Necip Fazıl'ın heceyle üstesinden geldiği birtakım yeni unsurlardır. Osman Özbahçe bu durumu şöyle tarif ediyor:

> "Hece şiirine (dahası şiirimize) modern unsur Necip Fazıl'la birlikte gelmiştir. 'Han Duvarları'ından 'Otel Odaları'na geçiş, 'Çoban Çeşmesi'nden 'Kaldırımlar'a geçiş, Necip Fazıl'ın hece şiirine açtığı kapıdır. Necip Fazıl açılımından sonra hece şiiri bu yoldan yürümüştür."

Bu tespit, modern şiirimizi anlamak için yapılabilecek en temel tespitlerden biridir. Zira modern Türk şiiri özgün bir modern yapıya doğru ilk atılımı Necip Fazıl'ın hamleleriyle yapmıştır. Peki, modern unsur olarak açıklamaya çalıştığımız durum ve bu durumun Necip Fazıl şiiriyle bağlantısı nasıldır? Bu sorunun cevabı Osman Özbahçe'de şöyle:

> "...şiirde konuşan öznenin varlık sancısını dindirebileceği bir hakikat aranışı olgusu şiirimize Necip Fazıl'la gelmiştir. Bu olgu sonradan modern şiirimizin odağı olmuştur. Bu olguyu, tutunacak hiçbir şeyi kalmamış, hayatta yapayalnız kalmış modern insanın bu acıdan (bu kaderden) çıkış için çırpınışı olarak tanımlamak da mümkündür."

Şehir hayatının bireyin iç dünyasında bir yük olarak yerini alması, insanın zaman ve mekan ile girdiği diyalog, sorgulama ve anlam arayışının başat meseleler haline gelmesi modern zamanların en belirgin göstergeleridir. Bu durum aynı zamanda modern şiirimizin omurgası olan İkinci Yeni şiiri için de temel bir zemin özelliği taşımaktadır. Necip Fazıl, şiirini örmeye başlarken kendinden önce henüz yeltenilmemiş, daha doğru bir ifadeyle olgun bir sesle üzerine gidilmemiş bu unsurları daha ilk şiirlerinde üst bir seviyeden işlemeye, dillendirmeye başlamıştır. Hem de hece gibi, kalıbı net, tarihi belli bir usulün takip edilmesiyle girişilen bu iş modern şiirimizin imkânlarını işaret etmesi açısından oldukça dikkat çekici ve mühimdir.

> "Necip Fazıl şiirinin temel özelliği, hece vezninin genel yapısı içinde, son derece düzgün konuşmayla kendini, bir insan teki olarak hayattaki, tolumdaki duruşunu, anlamını tartışan bir şiir yazmasıdır."

Hece vezni Necip Fazıl şiiri için salt bir kalıp olmaktan öte, söylenecek olanların etkili bir şekilde ifade edilebilmesi için de güvenilir bir metottur. Tersten anlatılacak olursa, hece Necip Fazıl şiiri için yüzeysel birtakım becerileri sergileyip kıyıya çekilme aracı değildir. İşte bu yüzden kendi veznini oluştururken Necip Fazıl, ne denli yeni ve zor meseleleri şiirin malzemesi yapsa da, ondaki söylenenler yapay ve sığ olmaktan uzaktır. Bunun getirisi olarak, Necip Fazıl şiirinin edebiyat ortamında bir yer edinmesiyle birlikte, sayısı azımsanmayacak bir oranda taklide yaklaşan ürünler piyasaya sürülmüştür. Bu taklit mahsulü ürünler her ne kadar içerikte bir yakınlaşma sağlasalar da Necip Fazıl gibi biçimde bir olgunluğa çoğunca ulaşamamışlardır.

Necip Fazıl şiirinde üzerinde durmamız gereken diğer bir biçimsel özellik de, onun şiirinin yapıtaşları olan ifade ve kavramlarıdır. Bu özellik daha çok Necip Fazıl'ın içinde bulunduğu psikolojisi ve düşünce dünyasıyla alakalıdır. Cinler, odalar, öteler, kaldırımlar, rüyalar, sesler, sokaklar, eşyalar, aynalar… hep içteki o geniş dünyanın yansımalarını ortaya koyarlar. Bu unsurlar zamanla sanki sadece Necip Fazıl'ın malı olmuş gibi somutlaşmış bir hal alır. Artık bir Necip Fazıl atmosferinden kolayca bahsedilebilir. Bu atmosferin altında Cahit Sıtkı Tarancı, Ziya Osman Saba, Ahmet Hamdi Tanpınar, Ahmet Muhip Dranas, Fazıl Hüsnü Dağlarca gibi şairler soluklanmışlardır.

Bu noktada söylediklerimizi toparlayacak olursak, Osman Özbahçe'nin şu cümlelerine kulak vermemiz gerekiyor:

> "Necip Fazıl, en genel hatlarıyla, şiirimize iki temel unsur getirmiştir. Birincisi, hecenin standardı yeni baştan kurulmuştur. İkincisi, şiirimize dünyayla arasındaki emniyet bağı kopmuş, varoluşuna yetecek kayranın nereden gelmesi gerektiğine karar verememiş, varlığı hususunda dahice açıklamalara değil, kesin bilginin 'seçik' emniyetine ihtiyaç duyan yepyeni bir insan gelmiştir. Bu insan evrendeki varlık sebebini arayan bir insandır. Yabancılık çektiği şey bizzat kendisidir. Kendisiyle ve hayatla barışmanın yolu, aradan bu yabancılaşmayı kaldırmaktır. Bu yöndeki çaba ona varlık sebebini verecektir. Bu sebep aynı zamanda insanın ve hayatın sebebi olacaktır."

Tabii bu yazı Necip Fazıl'ın modern bir şiiri başlattığı ve geliştirdiği yerde kaldığı gibi bir iddiaya sahip değildir. Aynı Necip Fazıl, "Zindandan Mehmet'e Mektup" ve "Sakarya Türküsü" gibi şiirlerin de sahibidir. Buraya geliş hikâyesini de Sezai Karakoç'un yaklaşımıyla açmaya çalışalım.

Her şeyden önce biliyoruz ki Necip Fazıl'ın şiiri bir arayış, bir konum, bir duruş şiiriydi. Soruları olan ve hayatın bütün noktalarında bu soruların cevabını arayan insanın sığınması, durulması gereken bir limanın olması gerekiyordu. İşte Necip Fazıl'ın şiiri Sezai Karakoç'un deyimiyle "en genel insan, tabiat ve yaradılış problemlerini derinden derine araştıran ve onun gaybtaki sırlı cevaplarını yakalamaya çalışan" bir şiirdi. Şiir ve düşünce birbirine bitişik hareket ediyordu. Beynin hücrelerini sızlatan, hep içe daha içe doğru hamleler yapan düşünce hareketleri şiirin açtığı kapılardan buyur ediliyordu. Sezai Karakoç bu noktayı şöyle izah ediyor:

> "Necip Fazıl'ın şiiri ve düşüncesi, çıkışında doğrudan doğruya insanın, hakikati arama, güzelin, iyi ve doğrunun en taze özlerini ve perspektiflerini (ben)in en mahrem varoluş kaygısıyla karşılaştırma atılımından doğmuştur."

Bu çırpınış sonucunda doğan, dilin damıtılmış halini yansıtan şiir, ilk önce gel-gitleri olan, sorularla yüklü bir yapı arz ediyordu. Necip Fazıl bu hengâmeyi inanç ve tarih şuuruyla geride bıraktı. "Şiiri mutlak hakikati arayan özel bir vasıta olarak" gören Necip Fazıl mutlak hakikati İslâm inancına sıkı sıkıya bağlanmakta buldu. Bu noktadan sonra içinde yaşadığı milletinin değerlerini, tarihini, yaşama mücadelesini, inancının kendisine bağışladığı kararlı ve sakin duruşu şiirlerine taşıdı.

Bu noktadan sonra şiir Necip Fazıl için inancın ve bu inanç doğrultusunda yaşamanın yollarını gösteren, onu dillendiren, bir umut ve şevk kaynağı oldu. Yazdığı uzun soluklu, hikâyeli şiirlerin yanına nükteli, özdeyişe meyyal, giderek herkesin dilinde anonim bir söz grubu haline gelen iki dizeli şiirler yazdı.

Şimdi şu tespitlerde rahatlıkla bulunabiliriz: Necip Fazıl modern şiiri iki ayrı noktadan etkilemiş bir şairdir. Birincisi, sahici modern unsurlar en olgun ve seviyeli bir konumda ilk olarak Necip Fazıl şiiri ile şiirimize girmiştir. Şiirimizin mecrası ondan sonra yatağını belirlemiş ve gelişmiştir. Gerek Garip şiiri gerekse İkinci Yeni oluşan bu yeni duruma göre kendilerini konumlandırmışlardır. Garip'in daha duru ve basit insanı İkinci Yeni'de daha karmaşık bir yapıya bürünmüştür. Şim-

dilerde, yirmi birinci asırda Hece şiiri yeniden gündeme taşınacak ve kaynaklık arz edecekse Necip Fazıl şiiri bu yeni yapılanmanın yolunu aydınlatacak özellikler taşımaktadır.

İkinci olarak, Necip Fazıl kendisiyle aynı dünya görüşüne sahip, aynı değerleri taşıyan edebiyatçılara modern zeminde yürümenin işaretlerini öğretmiştir. Bu çok önemli bir noktadır. Çünkü Cumhuriyet'in ilk yıllarında Hece şiiri ile yürütülmeye çalışılan projeye Necip Fazıl şiiri bir misilleme olmuştur. Hece onun dilinde yepyeni bir atmosfere kavuşmuş, gerçekleştirilmek istenen kopuş harekâtının panzehri haline gelmiştir. Necip Fazıl bu hamleyi gerçekleştirmemiş olmasaydı, bir Sezai Karakoç, bir Cahit Zarifoğlu ve daha birçok şairin modern şiirimizin bu denli içinde olması zor bir durum arz edecekti.

Bir de Necip Fazıl'ın bir şiiri üzerine ("Bu Yağmur") düşünceler üreten Turgut Uyar'ın birkaç cümlesini değerlendirerek yazımızın sonunu getirmeye çalışalım. Bu yazıda Turgut Uyar, Necip Fazıl şiiri ve şairliği üzerine şunları söylüyor:

> "Duygu bakımından geleneğe bağlı ve zaman zaman onu çoğaltan, şiir bölgelerini seçmekte büyük ve hesaplı, şiir mantığı şaşmaz bir şairdir o. Ne var ki, ne yapması değil, ne yapmaması gerektiğini sezer ancak; çıkışları, zaten toplumda kökleri ve nedenleri hazırlanmış çıkışlardır; bu yüzden yadırganmaz. Yani yeni ve önerici olmaktan çok saptayıcı bir şairdir."

Kısmen doğru ve fakat eksik bir yaklaşım tarzı Uyar'ınki. Neden? Şöyle: Evet, bir gelenek izi vardır Necip Fazıl'da, şiir mantığı sağlamdır; fakat aynı zamanda teklifi olan, seçen, ayırt eden bir şiir vardır karşımızda. Önce sorar, arar, rahatsızlıklarının, sancılarının karşılığını bulmaya çalışır. Bulduğunu düşündüğünde hiçbir kararsız tavır gözlenemez onun şiirinde. Belki zaman zaman şiirin naif gövdesine kaldıramayacağı yükleri çekinmeden yığabilir. Ancak bunu şiirden uzaklaşarak değil, bizzat onun sınırları dâhilinde başarır. Saptadığı doğrudur, neye karşı hücum edilmesini bilir; ama hiçbir şey önermediğini söylemek biraz zorlama olur. Hem şiirin önerisi, şairin yaşadığı zaman, mekân ve buna bağlı şartlarla örülü değil midir? Necip Fazıl, yazının başlarında değindiğimiz gibi hem bir başlangıçlar döneminin hem de bu dönemin sert şartlarının hüküm sürdüğü bir zaman diliminde şiirini yapılandırmıştır. Nasıl ki, İkinci Yeni bir kaos, çaresizlik ve sorgulama döneminde kurulmuştur (ellili yıllar) Necip Fazıl şiiri de eski-yeni/geçmiş-şimdi kavgasının artık bütün bir satha yayıldığı, gücü elinde bulunduran erkin olanca

baskısıyla bir tarafı tuttuğu yıllarda, temelli bir köksüzlüğün Türk şiirine hakim olmaması için çırpınmıştır. Onun attığı tohum bu yönüyle meyveye duracak güç ve yapıdadır. Belki de bir sürecin ilk dilimleridir.

Sonuç olarak Necip Fazıl şiiri, kritik bir dönemin yaşanması pek muhtemel krizlerini sağlam bir beceri ve seviyeyle donatarak aşmıştır ve fakat bitmiş bir hamle de değildir. Modern zamanların meseleleri insanlar üzerine geldikçe önümüzdeki bu şiir birikimi de kendisine çağırmaya devam edecektir. Oyuna gerek yok, bizim seçtiklerimizin önümüze çıkan ihtimallerin arasındandır. Necip Fazıl önüne konan ihtimallerin üzerini çizmiş kendi muhtemelini yazmıştır. Bu da, yeter de artar bile!

Kaynaklar

Necip Fazıl, *Çile,* Büyük Doğu Yayınları, 37. Baskı, İstanbul, 1998.

Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları II*, Diriliş Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1997.

Turgut Uyar, *Korkulu Ustalık,* YKY, İstanbul, 2009.

Osman Özbahçe, *Modern Şiirimizin Kökleri*, Ebabil Yayınları, Ankara, 2008.

Üçüncü Bölüm

Fikriyat ve Siyaset

İdeolocya Örgüsü Nasıl Ele Alınabilir?

İSMAİL KARA

Kişiler, cemaatler veya toplumlar üzerinde sürekli veya belli zamanlarda etkili olmuş eserlere daha bir ihtimam göstermek, onların diline ve hissiyatına, fikrî kurgusuna ve hiyerarşilerine dikkatle eğilmek, dayanıklılığının sebeplerini araştırmak, insanlarda bulduğu karşılıkları farklı kıstaslarla yoklamak, ölçmek, test etmek, hem fikirlerin hem de etkilerin iniş çıkışlarını izlemek…ilim ve düşünce tarihlerinin müstağni kalamayacağı hususlardır. İhtimam ve dikkatin mutlaka eşlik etmesi gereken bu ameliye tahmin edileceği üzere sadece yazarla ve eserle sınırlı, sadece onların dünyası, hafızası, tasavvurları ve öncelikleriyle, tercihleriyle, yazma tarzlarıyla, derinliği veya sathiliğiyle alakalı bir mesai olarak yürütülemez. Çünkü yaygınlığı, etkiyi, şu veya bu düzeyde kalıcılığı sağlayan sadece onlar değildir ve olamaz.

Bir başka şekilde söylersek eser sadece yazara ve yazıldığı döneme ait değildir. Muhatap kişilerin, grupların, toplumların insiyakî olarak yahut uyarılmış bir zeminde, eserde hangi zamanda neyi aradığı, neyi bulduğu, neleri daha fazla kabul etmeye hazır olduğu, niçin ve ne zaman böyle olduğu, beğenme ve yüceltme, benimseme ve reddetme mekanizmalarının nasıl çalıştığı, hangi tür dile ve sese daha ziyade aşinalık kesbettiği, kulak kabarttığı, neyi duyup neye sağırlaştığı, metne karşı tavır değişikliği olmuşsa bunun sebepleri… gibi tesbiti ve şerhi çok da kolay olmayan unsurlar ve sorular da metni kuşatmak için bir şekilde devrede ve aktif olmalıdır.

İdeolocya Örgüsü'nün yeniden ele alınmaya ziyadesiyle ihtiyaç göstermesi/muhtaç olması da bu çoklu ve katmanlı soru(n)lar sebebiyledir. Nasıl ele alınacağı/alınması gerektiği sorusundan başlayarak ne za-

man ve hangi şartlarda yazıldığına, nasıl ve niçin bu ölçüde değişip büyüdüğüne ve kitap olarak niçin bu şekilde teşekkül ettiğine, sansürlerine ve deşifrelerine, nihayet ana sorularına ve arayışlarına, diline ve semboller dünyasına, yorumlarına, hükümlerine ve bunların düzenleniş-veriliş biçimlerine, doğruluk, tutarlılık, sağlamlık derecelerine, döneminin paralel yahut karşıt metinleriyle ilişkilerine, eşzamanlı yahut sonradan bulduğu karşılığın/karşılıkların tabiatına, şekline, iniş çıkışlarına... ciddiyetle eğilmek lazım.

Bu lüzumlu çaba sadece Necip Fazıl'ı ve onun yazılarıyla, eserleriyle, fikirleriyle olan ilişkisini anlamak için değil (ki bu bile yeter sebeptir), bugün bir şekilde devam edegelen milliyetçi-muhafazakâr ve İslâmcı kesim üzerindeki ciddi etkisinin muhtemel sebeplerini, dile, hissiyata, muhtevaya, zihniyet dünyasına ilişkin tezahür biçimlerini ve bu "dayanıklı" tesirin tabiatını, kaynaklarını, hatta eserin kuvvet ve zaaflarını, okuyucu ve takipçilerinde bıraktığı kuvvet ve zaafları, geçip giden yahut yerleşip kalan yönlerini anlamak için de gereklidir.

*

Necip Fazıl *İdeolocya Örgüsü*'nün 1968 baskısına (kendisinin kabul ettiği ilk baskı[1] bu olmakla beraber aslında ikinci baskıdır) yazdığı "İthaf" metninde, esere özel önem verilmesini vurgulayan şu satırlarla başlıyor:

> "Bu eser benim bütün varlığım, vücut hikmetim, her şeyim...
> Ben, arının peteğini hendeseleştirmeye memur kılınması gibi, bu eseri örgüleştirmek için yaratıldım. Şiirlerim de, piyeslerim de, hikâyelerim de, ilim ve fikir yazılarım da sadece bu eserin belirttiği bina etrafında bir takım 'müştemilat'tan başka bir şey değil.
>
> Güzelim Türkçenin 'katık' tabiri ne kadar yerinde. Gerçek gıda 'nan-ı aziz' dediğimiz ekmektir ve gerisi, ona katılmaktan kinaye 'katık'tan ibaret... (...) Ezel kadar eski ve ebed kadar yeni, topyekün insanlık çapındaki davanın bu eseri (...)"[2]

1 Kendi ifadesiyle "bu kitap ilk defa 1968'de basıldı ve çıktı" (1973 baskısı, "Takdim"). Bu tarih hatası yahut eksikliği Necip Fazıl'ın biyografisini ele alan birçok metinde de tekrarlanmıştır.

2 Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*, 5. bs., İstanbul, Büyük Doğu Yay., 1986, s. 512. (Başka baskılara işaret edilmediği müddetçe verilen sayfa numaraları bu baskıya aittir). "Baş eser" vurgusu 1959 baskısının takdim yazısında da vardır (bk. bu yazı, 12 nolu dipnot). 1973 baskısının "Takdim" yazısında "baş eser" başka sıfatlarla kuvvetlendirilecektir: "Büyük Doğu Yayınları'nın dördüncü, fakat [Büyük Doğu'nun] *bütün geçit ve kilit noktalarını gösterici ve davayı temellendirici baş eseri* olarak (...)" (vurgular bizim).

Bu ifadeler gerçekleri, gerçeklerin tamamını ne kadar yansıtıyor acaba? Yazarın şiirleri, piyesleri, hikâyeleri, deneme ve fikir yazıları gerçekten bu eserin "müştemilat"ı ve "katık"larından mı ibarettir? Yoksa burada onun alışkın olduğumuz mübalağa sanatını kullanma biçiminin, vurgulama ve eserlerini takdim-tanıtma tarzının, anlık ihsaslarının bir tezahürü ile mi karşı karşıyayız?

Bu soruya cevaplar ararken benzer ifadelerin başka eserler için de kullanıldığı vakıasıyla karşılaşacak ve muhtemelen ihtiyat paylarını, değerlendirme değişkenlerini artıracağız. Meselâ şiirleri bir araya getiren *Çile* kitabı da yazara göre "*ana kitap*"tır[3]; *Bir Adam Yaratmak* müellifin "eserlerim içinde *en bağlı olduğum eser*" dediği bir metindir; 1969 yılında *Çöle İnen Nur* adıyla basılan siyer çalışması "ismi ile beraber harf harf, kelime kelime ve bahis bahis üzerinde işleyip nihaî şekil, ruh ve adına[4] kavuşturabildiğim *gaye eser*i"dir... Fakat cevaplarda nerede karar kılarsak kılalım yazarın İdeolocya *Örgüsü* için söylediklerini -diğer eserleri için söylediklerini de- hesaba katarak ve buna göre de tesbit ve tahlillerde bulunmak mecburiyeti var.

Kitabın umumi karakteri ve ana yapısı üzerine konuşmak için daha işin başında başka sorular da sorulmalıdır. *İdeolocya Örgüsü* tür olarak bir ütopya metni veya bir manifesto mudur, bir gelecek tasarısı (fütürist bir proje), bir ideoloji veya muhalefet-mücadele el kitabı mıdır? sorusu herhalde bunlardan biri olacaktır.Eserin içinde bu sorunun cevabı olabilecek izleri takip ettiğimizde; "inkılabın planı kitabı" (s. 150), "bütün insanlığa biricik kurtuluş yolu olarak İslâm inkılabının bütün ideolocyasını en ince noktalarına kadar arzetme"k (s. 154), "topyekün fikrî ifadesini üzerimize aldığımız İslâm inkılabı" (s. 161), "İslâmiyetin bütün dünya nizamlariyle kıyası ve mücerret kıymetinin saf tefekkür ve tasavvur planında ifadesi" (1973 baskısı, s. 527), "davanın İslâmiyeti anlatmaktan başka bir şey olmadığı" (s. 95), "işte beklediğimiz inkılabın esası!... Tek kelime: Su katılmamış ve suyu çekilmemiş tam hakikatiyle İslâm" (s. 177) gibi yolumuzu kısmen ay-

3 *Çile* ile *İdeolocya Örgüsü* arasında şöyle bir ilişki var: "Poetika" yazıları *Büyük Doğu*'daki neşirde "İdeolocya Örgüsü"nün parçaları olarak yayınlanmış (ilk yazı için bk. *Büyük Doğu*, sayı: 48, 27 Eylül 1946), fakat kitaplaşma aşamasında bu yazılar İdeolocya *Örgüsü* kitabında değil Çile'nin sonunda yer almıştır. Nitekim "Poetika"nın alt başlığı "İdeolocya Örgüsü'nün Şiir ve Sanat Bölümü"dür.

4 Eserin ilk baskısı *O ki O Yüzden Varız-Kâinatın Efendisi'nin Hayatı* başlığıyla 1961 yılında yapılmıştır. *Büyük Doğu*'daki tefrikasının ilk yazıları 1946 yılına kadar çıkıyor.

dınlatacak ifadelere tesadüf ediyoruz. Zaten kitabı oluşturan yazıların tefrikasında öne çıkan üst başlıklardan biri de "İslâm İnkılabı"dır[5] ve "İdeolocya Örgüsü" titri yazıların sonunda, bazan yazarın bazan da müellif belirtilmeden Büyük Doğu isminden önce ve normal yazı hurufatıyla verilmektedir.[6]

Müellif ve eser kritik ve zor bir geçiş döneminde Türkiye'nin "kurtuluş"u için bir inkılap, İslâm inkılabı istiyor, öngörüyor ve yeni bir sayfa açma teklif ediyor. Fakat bu inkılap Ankara'nın, siyasî merkezin de sıkça kullandığı 'inkılab'ın, devrimin(ve diğer devrim projelerinin) karşısında konumlandırılmıştır; bir tür karşı devrim/gerçek inkılaptır. Çünkü "Tanzimattan beri devam eden sahte inkılaplar ve bu inkılapların türettiği sahte kahramanlar davamızın müşahhas planda baş meselesidir" (s. 9). Aslında kendi devri içinde ses itibariyle cesurâne bir çıkış olan bu karşı konumlanışın yöntem farklılığından ziyade ana tercihlerle esas dayanak noktalarında ve muhatapları ile gaye üzerinde kendini belirgin kıldığını daha işin başında fark etmek gerekecektir. Çünkü tahlil ve gayelerin farklılığındaki başarılı vurgular ve dil iki karşıt inkılap arasındaki yöntem yakınlığını büyük ölçüde görünmez kılmaktadır. Yine de eserin kendisini bir dönemin nerede ise yasak kelimeleri ve kavramları arasında; ruhçuluk (spritüalizm), ahlâkçılık, mistisizm-tasavvuf, dindarlık/dinîlik üzerinden ve başarılı bir şekilde Cumhuriyet devrimciliğinden rahatlıkla ayrıştırdığını, kendini farklı bir tercih ve taraf olarak kurduğunu söylemek mümkündür.

Her halükârda eser inkılap için geçmişe, uzak ve yakın tarihe, yaşanılan tecrübelere ve hale yönelik çoğunlukla menfi tesbitlerde bulunacak, tahliller ve tenkitler yapacak, bazı kavram ve kurumları, kişileri yerinden edecek, hiyerarşilerini, değerlerini değiştirecek, onlarla he-

5 Meselâ 14 Ekim 1949-3 Kasım 1950 *Büyük Doğu*'larında ilk 33 yazının üst başlığı "İslâm İnkılabı"dır, ondan sonra "Başyücelik Emirleri" üst başlık olmaktadır. "İslâm ve inkılap" başlıklı bir yazı için ayrıca bk. s. 109-12.

6 İnkılâpla ideolocya ve Büyük Doğu arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından "Neye İnanıyoruz?" başlıklı yazının son paragrafı zikre değer: "Ve biz, kâinat görüşünün İslâmda, dünya görüşünün İslâmda, insan görüşünün İslâmda, iktisadî ve ictimaî adalet görüşünün İslâmda, müsbet bilgiler görüşünün İslâmda, güzel sanatlar görüşünün İslâmda, kadın görüşünün İslâmda, devlet görüşünün İslâmda, ordu görüşünün İslâmda, siyaset görüşünün İslâmda bulunduğuna ve bütün bu davaları ancak Yirminci Asrın ruh ve kafa çilesi içinde süzülecek bir tahlil ve terkip gözünün heykelleştirebileceğine ve bu heykelleştirme işinin bütün cihanda eşi görülmemiş bir *ideolocya* binası kuracağına, onun da isminin hem zaman ve hem mekân ölçüsiyle *Büyük Doğu* olduğuna inanıyoruz" (s. 96).

saplaşacak ve gelecekteki kurtuluşu sağlayacak olan dönüşümün fikir ve yol haritasını çizecek,nihayetinde devrimi hazırlayacak, hatta gerçekleştirecektir.[7] Yakın ve uzak geçmişe yönelik menfi ve vurgulu, yer yer sert tenkit ve tasvirler aynı zamanda (belki öncelikli olarak) yeni ve müsbet fikirlerin kabulü için uygun bir vasat, yeni bir bakış açısı ve zihniyet dünyası, nihayet bu fikirleri paylaşan, hissiyatı yüksek, itiraz eden, talepkâr, cesaretli bir cemaat oluşturmak için de başarılı bir şekilde kullanılmaktadır.

Eserin hem şekil özellikleri ve düzenleniş tarzı hem ifade biçimi, "fikrî öfkesi", üslup tercihleri ve hüküm verme teknikleri de bir metin olarak hangi türe sokulabileceğine dair hayli ipucu taşımaktadır. Hükümler hiçbir şüpheye, tereddüte, ihtimale, soruya, müzakereye yer bırakmayacak şekilde kesin, katı ve net olduğu için delillere, gerekçelere ve karşılaştırmalara, buna bağlı olarak kaynaklara, atıf mercilerine ve otoritelere hiçbir şekilde yer ve lüzum görülmemiştir (zaten yazar kaynak kişi, kaynak metin zikretmeyi nadiren ve tâli sebeplerle tercih eder). Her şey biliniyor ve bütün meseleler fikir planında çözülmüş haldedir. Dolayısıyla metnin güvenilirliği ve sağlaması için gerekli olan hükümlerle/hükümlerin kesinliği ile deliller arasındaki ilişkiyi, tena-

7 Müellifin bir inkılap gerçekleştirmek istediği şüphe götürmez. Fakat eserin teşekkül ettiği yıllar ve şartlarda bunun sadece fikrî ve ruhî bir inkılap olduğu zaman zaman vurgulanmak zorunda kalınmıştır. Başyücelik devletinin anlatıldığı "Devlet ve İdare Mefkûremiz" bölümünün sonuna konan siyah hurufatlı özel "Not"u böyle anlamak uygun olur: "Bütün İdeolocya *Örgüsü* ve başyücelik emirleri, başta Türkiye bulunmak üzere hiçbir memleketin temel nizamlarını kendi ruhundaki nizamla değiştirmek ve bunun propagandasını yapmak gibi ameliye planında bir maksat gütmez; sadece, yine başta Türkiye bulunmak üzere topyekun insanlığa, içinde bulunduğu halin tahlili ve tenkidi zaviyesinden, muhtaç bulunduğu nizamı saf fikir, tasavvur ve nazariye planında ve hiçbir kanunun suç biçmediği şekilde göstermekle kalır" (s. 344). "Bu dava herhangi bir rejime karşı başka bir rejim teklif ve propagandasında bulunmak değil (…)"; "(…) Fakat sadece ruhlarda ve düşünce çevresinde bir ihtilâl-inkılap… Bu ihtilâl-inkılabın aletleri söz ve kalem…"; "Davamız metod olarak saf fikirden başka vasıta ve alet tanımıyor (…) kendimizi kanun namusunun kefaleti altında görüyor[uz]"; "elinde kanun bayrağı, ruh kalesini fethet"; "Bizim eksikliğini gördüğümüz ve hasretini çektiğimiz hareketse, herhangi bir rejimi kanun dışı yollarla devirmeyi hedef tutan bir iş ve 'aksiyon' davranışı değil, ona her an her şeye muktedir bir 'efkâr-ı umumiye' yaşadığını hissettiren, asla nöbet yerini bırakmayan ve ancak kanun tepelendiği zaman kanun yollarını düşünmeyecek olan bir ictimaî dayanışma ruhudur" ifadeleri için ayrıca bk. s. 154, 176, 177, 408. Bir başka örnek harf inkılabının nasıl anlatıldığıdır, bk. s. 322-25.

sübü yoklamanın önü okuyucu/katılımcı için büyük ölçüde kapalıdır. Metne niçin ve nasıl sorularını sormak için fırsat ve aralık yoktur, akış fikren ve mantıken muğlak fakat hissen kuvvetli kabuller sağlamaktadır. Okuyucunun/metne dahil olmak isteyenin muhtemel gerçeklik ve doğruluk sorgulaması ile kaynak arayışı söylem, ses ve hissiyat yoluyla, romantizm, şairanelik ve sanatkarane tavır üzerinden kurulan bazan otoriter ve muğlak, bazan hissî, sihirli, bol mecazlı ve ağdalı üslupla, yer yer garip kelimelerle cevaplanmış veya canlı polemiklerle önlenmiştir.[8] Bu yazma-eyleme biçimi aynı zamanda kitaptaki üslupla muhteva, gerçek dille sembolik dil arasındaki ilişkilerin anlaşılması için de bir imkân, bir anahtar unsur mevkiindedir.

Yazarın *Ulu Hakan*'ında yer alan çalışma ve yazma tarzına dair şu ifadeleri edebî metinleri hariç diğer bütün eserleri için herhalde geçerli ve doğru kabul edilebilir:

> "Benim yaptığım 60 küsur yaşımda tamamiyle örgüleşebildiğine şahit olduğum belli başlı bir ideolocya örgüsü karşısında tarih görüşümüzün en hassas nahiyelerinden birine ait kıymet hükmünü, çizgi çizgi billurlaştırmaktır. Bu işte tarihî vâkıalara yaklaşmış olmak vazifesi bir tarafa, yeni bir şey öğretmek, hatta 'kronolojik' nizama uygun, eksiksiz nakil gibi bir meslek borcu altına girmek kaygı ve kaydından uzağım. *Anlattıklarım davamı isbata yeter*. (...) Öyleyse *bu eser bir 'tez', 'manifest', bir dava çerçevesi*... Onun içindir ki bu eserde bibliyografya, endeks, fotokopi, vesika adresi gibi (...) ilim üniforması nişanlarından eser aramak yersiz... Anlatılanların hepsi *riyazî* [matematiksel] *gerçekler* halinde sabit ve apaçık meydandadır" (vurgular bizim).[9]

8 Rasim Özdenören'e kulak verirsek; "Yüceltmek, idealize etmek, trajedi haline getirmek onun kişiliğinin bir parçasıdır. En basit olaylara bile ruhunun bu hallerini yansıtır. Bu yüzden bir vakıayı olduğu gibi görmek ve öylece kabul etmek kendisine adeta menedilmiştir. En gerçekçi göründüğü zamanlarda bile, ele aldığı kişiye veya olaya trajik olmazsa dramatik bir boyut getirir. Bunun mümkün olmadığı zamanlarda onu gülünçleştirmekten çekinmez". "Necip Fazıl Kısakürek (Kişiliği üzerine notlar)", *Mavera*, sayı: 80-82, Temmuz-Eylül 1983, s. 33. Necip Fazıl üslubunun özellikleri konusunda kısa fakat iyi bir özet için ayrıca bk. Rasim Özdenören, "Necip Fazıl Kısakürek", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-6 İslâmcılık*, İstanbul, İletişim Yay., 2004,s. 140-42.

9 *Ulu Hakan Abdülhamid Han*, 3. bs., İstanbul, İkbal Yay., 1976, s. 10.
Rasim Özdenören'in "(...) Felsefeyi, Batı edebiyatını, umumi tarihi, İslâm tarihini, Türk tarihini biliyordu. Ayrıca fıkıh ve tasavvuf bilgisiyle ve zevkiyle mücehhez birikimi vardı. (...) O referanslarına hakimdir ve söyledi-

Metnin paragraf paragraf yazılması ve her paragrafın başına kalın-siyah bir nokta konması[10] esere adeta bir kanun, bir nas ve manifesto, hiyerarşik bir yol haritası, Orhan Okay'ın tabiriyle "rijit ve müeyyideci", "âdeta bir emirler ve nehiyler sistemi"[11] edası vermektedir. Sıklıkla karşılaştığımız aforizmalar, canlı ve şaşırtıcı teşbihler, beklenmedik kıyaslar bu hissi kuvvetlendirici bir yere ve role sahiptir. Madde düzenlemek gibi gözüken bu tarz yazara da büyük bir kolaylık sağlamış gibidir; hem tek tek yazıları yazarken hem de bunları kitaba dönüştürürken, eklemeler ve çıkarmalar yaparken bütün bir yapıdan ziyade tek tek paragrafları (belki mısra gibi) esas almaktadır. Kitapta hiç de az olmayan tekrarların kolaylıkla ve bazan aynı ifade ve cümlelerle yer bulması (meselâ bk. s. 148 ve 153; 217, 250 ve 342) bununla da alakalı olmalıdır.

Yeni(den) kurulan bir çevrenin (cemaatin) bilgileri kadar hissiyatı, duygudaşlık düzeyleri, sloganları, irtibatları ve dili de âdeta baştan inşa edilmektedir. Bu dilin unsurları ve kurgusu bazan tamamen yeni ve moderndir fakat muhtemelen daha etkili ve dayanıklı olan kısımları bir tür hafıza canlanmasını da sağlayan, Cumhuriyet ideolojisinden farklı bir tarihe giden ve bu farklılığı kuvvetle, ısrarla hatırlatan, yeni eğitimli insanlarda iç güveni ve hareketliliği artıran unsurlardır, modern muhalefet fikrini kuvvetlendiren, bunlar üzerinden üstünlük hissi uyandıran kelimeler ve işaretlerdir. Bu manzume aynı zamanda modern olanla geleneksel olanın, hatta felsefî veya fiilî zıtlıkların içiçe, yanyana bulunduğu fakat cazip bir halitadır.

ği her cümlenin hesabını verebilecek bir donanımdadır" cümleleri bizce ihtiyatla karşılanmalıdır (bk. *agm*,s. 139). Fakat bu metinde geçen "O bu eserlerini verirken üzerinde sıklıkla durduğu ve önem verdiği bir kavramın, *sezgi*nin (onun deyişiyle *bedahet hissi*) yol göstericiliğinden de yararlanmasını bilmiştir" değerlendirmesi daha doğru olmalıdır.

10 Kitabın sadece baskı aşamalarıyla yazarın pek ilgilenmediği 1959 baskısının böyle olmadığı hesaba katılırsa bu tarzın bizzat Necip Fazıl'ın ısrarlı bir tercihi olduğu rahatlıkla söylenebilir. İdeolocya Örgüsü'nün bir parçası olan *Poetika* metni de böyledir. (Bu yazım tarzı müellifin başka yazılarında ve eserlerinde de görülmektedir).

11 Orhan Okay, *Poetika Dersleri*, 3. bs., İstanbul, Dergâh Yay., 2014, s. 137. Yazara göre İdeolocya *Örgüsü* Necip Fazıl'ın "İslâmî ve millî bir temele dayandırmak istediği ideal Türk cemiyetinin yapısını ve nizamını teferruatlı bir şekilde ve çok defa da kategorik olarak anlattığı yazılarının genel başlığıdır", "İdeolocya *Örgüsü* (…) pekçok benzerleri gibi bir ütopyadır. Bu yazılarda bir taraftan Türkiye'nin tarihi, Batı ile ilişkileri kesin değer yargılarıyla ele alınırken bir taraftan da ideal bir nizamın, ana hatlarıyla olmaktan çok daha ilerde, bazen çok hurda teferruata varana kadar esasları ortaya konur". *age*, s. 135.

İdeolojik Bir Metnin Teşekkülü

İdeolocya Örgüsü'nün kitap olarak ilk baskısı *Büyük Doğu'ya Doğru* üst başlığıyla 1959 yılında yapılmıştır. (Derginin ilk sayılarında "Büyük Doğu'ya Doğru" zaten üst-büyük başlıktır, "İdeolocya Örgüsü" ise alt-küçük başlık olarak yer almaktadır). Kitabın bu ilk baskısı sonraki haline göre hayli mütevazı bir kitaptır, sadece küçük boyda 160 sayfadır.[12] Fakat bu kitap içinde bir araya gelen yazıların tamamı daha önce, ilk sayısından itibaren *Büyük Doğu*'nun ikinci sayfalarında "başyazı" olarak yayınlanmış yazılardır. Dolayısıyla eserin telifinin başlama tarihini kitap olarak ilk yayınlanışından 15 yıl öncesine, derginin çıkmaya başladığı 1943 yılına kadar götürmek ve öyle mütalaa etmek gerekecektir. Bu da kitabı ve ihtiva ettiği yazıları, yazıların muhteva ve siyasetini II. Dünya Savaşı sonrası şartlara ve o yıllardaki Türkiye'nin uluslararası aks değiştirme çabalarına, çok partili hayata geçiş ve katı laiklik politikalarını yumuşatma sancılarına, yazarın yeni arayışlarına, Soğuk Savaş dönemi şartlarında muhafazakâr-mütedeyyin kesimin kendine yeni yerler araması, belki onlara yeni yerler biçilmesi süreçle-

12 Ankara, Hilal Yayınları, 1959, 160 s., 500 kuruş. Bu kitabın başında yer alan (s. VII) ve daha sonraki baskılara girmeyen "Müellifin Önsözü" kitabın hikâyesi bakımından zikre değer:
"Bu kitabın naşiri [Salih Özcan], takriben bir yıl evvel bana başvurarak [*Büyük Doğu* sayılarında yayınlanan] İdeolocya Örgüleri'ni kitap halinde basmak istediğini söyledi. Kabul ettim ve müsveddeleri verdim. Ve dedim ki:
— Bunları hemen basma! Bunlar benim baş eserim... Daha eksikleri var... Onları ileride tamamlıyayım da öyle bas!
— Peki! dendi; bir müddet bekletildi ve buna rağmen bu müsveddeler matbaaya verildi. Hem de en mütekâmil şekliye bugünkü *Büyük Doğu* çıkmaya hazırlanırken... Naşiri çağırdım ve dedim ki:
— Hele şimdi hiç basma! Zira onları bu defaki *Büyük Doğu*'larda yepyeni bir nizama sokuyor, bütün eksiklerini tamamlıyor ve tepeden tırnağa zenginleştiriyorum. Artık onlar yepyeni ve bambaşkadır. Sonuna kadar bekle ve yenilerini bas! Ayrı bir menfaat da istemem.
Ne dedimse olmadı ve naşirimiz elindeki mevcut üzerinde ısrar etti. Üstelik şunu da istedi:
— İlle de bir mukaddime, ille de bir mukaddime!
— Yazarım ama, dedim; işte bunları yazarım.
— Yazın da ne yazarsanız yazın!
— Razı mısın?
— Razıyım.
— İyi ama okuyucuların sonra yaptığın işe itibar etmezler ve ileride tamamen gerçek İdeolocya Örgüleri'ni beklerler...
— Olsun yazın!
İşte ben de yazdım. Bu okuduklarınız benimdir; fakat ne sıraya konmuş, ne de değiştirilmiştir".

rine, antikomünist ve antisemitik tutumlara kadar götürmek manasına gelecektir.

Fakat *İdeolocya Örgüsü*'nün 1976 tarihli 4. baskısına (yazarının vefatından önceki son neşrine) kadar sürekli tashihlere uğrayan, değişen, genişleyen, bu yüzden "tahkikli" takibi hayli zor uzun bir hikâyesi vardır. (Ne yazık ki bu uzun ve önemli hikâye hakkında hemen hiçbir şey yazılmamıştır). Her şeyden önce kitaptaki birçok yazının derginin farklı dönemlerinde müteaddit defalar yayınlandığını ve bu mükerrer neşirlerin muhteva ve vurguları itibariyle yazarın fikir ve üslup arayışlarına, hissiyatına, dönemlere ve o dönemlerin siyasî ve kültürel hassasiyetlerine, muhafazakâr ve dindar kesimin yayın dünyasındaki değişen önceliklerine, yeni öne çıkan yerli yabancı isim ve fikirlere (hatta bazan iktidardaki partiye ve dergiyi destekleyen gruplara) göre şu veya bu düzeyde değiştiğini, değişebileceğini hesaba katmak gerekecektir. Yazı başlıkları ve bazı yazıların birleştirilmesi, bir kısmının ise kitaba alınmaması meseleleri de böyledir.

Bir örnek vermek gerekirse; "Büyük Doğu... İslâmiyetin emir subaylığı..."[13] ifadesine bakılabilir. Askeriye-ordu kavramlarıyla kurulan,[14] mahsus tamamlanmamış bu vurgulu cümle *İdeolocya Örgüsü*'nün 1959 baskısının "Büyük Doğu" başlıklı ilk yazısında sadece bu kadarlık müstakil bir paragraftır.[15] Fakat 1973 tarihli 3. baskısında (s. 12) ve sonra-

13 Necip Fazıl, *Büyük Doğu'ya Doğru*-İdeolocya Örgüsü, Ankara, Hilal Yayınları, 1959,s. 3.

14 Eserde bazı mecaz ve teşbihlerin asker-ordu üzerinden kurulması tesadüfi ve nadir bir ifade biçimi değildir. "İslâm ordu ve askerliği sımsıkı tutar" (s. 119), "İslâm inkılabı orducudur" (s. 241), "Bizde iyileri ve kötüleriyle bütün inkılaplar orduya dayanılarak yapılmıştır" (s. 243), "Büyük Doğu ideali fikir ordusu mânasına 'militarist-orducu' zihniyetinden ayrılamaz; ve Latince tabiriyle 'militarist' mefhumun[un] ışıklı kalesi içinde, millî ruhu yayıcı ve koruyucu kuvvet heykelini tebcil eder" (s. 248) veya "subay, orducu (militarist) Büyük Doğu idealinin icrada mihrak şahsiyetidir" (s. 334) ifadeleri bütün netliğiyle söylenmiş ve tekrarlanmış cümlelerdir (benzer ifadeler için ayrıca bk. s. 244, 281). Başyücelik Devleti'nde "Hükümetin 11 Davası"ndan biri de "kemmiyette ne olursa olsun, keyfiyette dünyanın en üstün ordusunu kurma işi"dir (s. 268). Dönemsel olarak milliyetçi-muhafazakâr çevrelerde rahatlıkla ve yaygın olarak görebileceğimiz bu değer atfı ve tutum sadece mücerret asker-ordu için değil bugünkü/o günkü Türk ordusu için de gösterilmiştir (meselâ bk. s. 246-48; "mübarek süngü kuvveti" için, s. 420).

15 Bu yazının ilk hali aynı zamanda *Büyük Doğu* dergisinin 17 Eylül 1943 tarihli ilk sayısının ilk yazısıdır (s. 2). Fakat bu ilk neşirde üzerinde durduğumuz bu "Büyük Doğu... İslâmiyetin emir subaylığı..." cümlesi yoktur. Başlığın-yazının gelişmiş ve değişmiş halleri kitabın bütün baskılarının da ilk yazısı olacaktır.

sında hacim itibariyle hayli büyürken muhteva ve kuşatıcılık itibariyle daralacak ve mükellefiyeti sınırlandırılmış yahut sıkılaştırılmış bir "emir subaylığı"na dönüşecektir. Bu da netice itibariyle zaten ideolojik olan cümlenin ilerleyen zamanlarda daha bir ideolojik hale dönüşmesi mânasına gelecektir.

Metnin/cümlenin son hali şöyle kurulmuş, kurgulanmıştır:

> "Büyük Doğu… İslâmiyetin emir subaylığı… Büyük Doğu İslâm içinde *ne yeni bir mezhep, ne de yeni bir içtihat kapısı… Sadece 'sünnet ve cemaat ehli' tabirinin ifadelendirdiği mutlak ve pazarlıksız çerçeve içinde,* olanca saffet ve asliyetiyle İslâmiyete yol açma geçidi; ve çoktan beri kaybedilmiş bulunan bu saffet ve asliyeti Yirmibirinci Asrın eşiğinde *eşya ve hadiselere tatbik* etme işi… Galiba işlerin de en değerli ve pahalısı…" (s. 10. vurgular bizim).

Niçin?

Beş kelimelik vurucu bir cümleye eklenen diğer unsurlar, daha doğrusu artan ihtirazî kayıtlar ve dolaylı cevaplar, açıklamalar aslında yazarın kendisini konumlandırma biçimleri, yazma teknikleri, genç muhataplarındaki zihniyet değişmeleri ve Türkiye'deki dinî anlayışların farklılaşması, etrafta şahsen veya fikren rahatsızlık doğuran yeni "otorite" müelliflerin teşekkül etmesi, nihayet bütün bunlara bağlı olarak yeni üslup-muhteva tanzimi ve yeni sınırlar çizme meseleleriyle doğrudan alakalıdır.

Kısaca söylemek gerekirse metne yapılan bu müdahale 60'lı yılların ikinci yarısından itibaren tercüme hareketleri ile Türkiye'ye gelen ve İmam Hatip Okulları-Yüksek İslâm Enstitüleri-Ankara İlahiyat Fakültesi çevrelerinin de büyük ölçüde (veya bir şekilde) benimseyip tahkim ve neşrettiği yeni din anlayışının, İslâm yorumlarının basında, yayın dünyasında, dinî kurumlarda, din eğitiminde, hatta siyasî hayatta görünür bir şekilde etkili hale gelmesine karşı müellifin açık veya örtük şüphelerini, tenkitlerini, İslâm'ı ve kendini muhafaza düşüncelerini, kendi statüsünü "koruma" tedbirlerini, dışlayıcılıklarını ve savunma biçimlerini dile getirmektedir.[16]

16 Necip Fazıl'ın süreç içinde muhteva olarak muğlak fakat sembolik olarak anlamlı bir çerçeveyi, Ehl-i sünnet ve'l-cemaatı merkeze alması ve kendisini yerleştirdiği bu konum üzerinden, "doğru yolun sapık kolları" olarak Afgani, Abduh, Seyyid Kutup, Mevdudi, Muhammed Hamidullah gibi isimlere, -İmam Hatip neslini temsil eden kişileri, özellikle de Hayreddin

Yazarın ilk baskısı 1973 yılında, Cumhuriyetin 50. yıldönümünde yapılan *Türkiye'nin Manzarası* kitabında bu konular, kişiler ve fikirler doğrudan fakat derinlikten yoksun ideolojik bir eda ile ele alınacak ve haklarında pek de insaflı ve ölçülü olmayan sert hükümler verilecektir. Delilleri ile neticeleri arasında büyük boşluklar olan bu hükümlerin kuvvetli işaretleri daha öncesinde de vardır. Bu ele alış tarzı ve sert tutum muhtemelen sadece din anlayışı farklılığıyla açıklanamaz, bunun arkasında ben merkezli hissi ve şahsi sebepler de bulunmaktadır. Kendi talebelerine ve takipçilerine karşı da benzerlerine tesadüf edeceğimiz aşağıdaki ifadeler, Necip Fazıl'ı tahlil ederken ihmal edilmemesi gereken bu şahsi sebeplere işaret eden örneklerden sadece birkaçıdır:

> "Biz bu dava peşinde som iman ve bu som imanın bütün kâinatı kuşatması için gerekli som fikriyat cephesinden, 'Allah' demenin bile yasaklandığı bir hengâmede, som küfre karşı hareket eder ve yaptığımız işi şakaya benzetmeyip kakaya alanların türlü cevr ve cefası altında inlerken, birdenbire gördük ki o güne dek tahtakurusu sürfeleri gibi karyola tahtalarında saklanan ve ortaya çıkamayan bir takım sözde Müslümanlık gayretkeşleri kasa açılmaya yüz tutunca yuvalarından fırlamış, ardımızı tutmuş ve davamızı helâk edebilecek bir iklim yoğurmaya başlamıştır. Bunlar son yılların yeni müctehid taslaklarıdır ve bazı İslâmî öğretim müesseselerinden bazı dergilere, kitapçılara ve kitabevlerine kadar sirayet yolundadır. (...) Gerçek iman ordusunun cephaneliğini rutubete boğan ve kurşunlarını ıslatıp körleten bu nasipsizlerin türemesi için mi biz, ellerimiz ve ciğerlerimiz kan içinde, çilekeş âşık Ferhad'ın kazmasıyle bu yolu açtık? O zaman neredeydiler ve şimdi küfre karşı vaziyetleri ve cesaretleri ne merkezdedir" (...) İcra kuvvetimiz meslekî din öğretimi çerçevesindeki gençlik değil onların müsbet örnekleriyle birlikte geniş, büyük ve hasbî mânasiyle ve yüzbinlere varan kadrosiyle mukaddesatçı yüksek tahsil gençliğidir ve davamız yalnız onlara emanettir" (s. 414-16).
>
> "O tarihlerde küfür, bütün müesseseleriyle bir buz dağı gibiydi. Ortalıkta hiçbir hareket mevcut değildi. (...) Derken, meydan açılır gibi olduktan sonra ortaya çıktılar ve kendilerine evliyalık

Karaman'ı da hedef alarak kullandığı-Vehhabilere, mezhepsizlere sert tenkitlerde bulunması müstakil olarak işlenmesi gereken bir meseledir. Bu konuda büyük ölçüde yakınlaştığı kişiler pirdaşı Hüseyin Hilmi Işık, Ahmet Davutoğlu ve Mehmet Şevket Eygi'dir. Mukayese için H. H. Işık'ın *Dinde Reformcular* ve *Vehhabiye Nasihat* kitapları ile Ahmet Davutoğlu'nun *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri* kitabına bakılabilir. Son kitaba Necip Fazıl bir takriz de yazmıştır.

> süsü vermekten de kaçınmadılar. Biz, mahut buz dağını, karda avuçlarımızı hohlarcasına, ciğerlerimizden kopan sıcak nefeslerle eritmeye çalıştık ve galiba üst tabakasıyla erimesinde birinci derecede müessir olduk. Fakat bu defa... Bu defa ortalık çamur kesildi ve iman cephesi binbir kol ve hizbe bölündü".[17]

Bir diğer örnek "İslâm İnkılabı" üst başlığı altında yayınlanan ve hem başlık hem de muhteva ve uzunluk itibariyle önemli olan "Satıhçı ve kışırcı şeriatçiler" yazısının[18] kitaba müstakil olarak alınmamasıdır. Hâlbuki bu yazıda müellifin, "satıhçı ve kışırcı şeriatçiyi yaralarken bizzat şeriati incitme" endişesiyle olsa gerek, kitapta açıkça görülmesini tercih etmediği fakat Türkiye'deki İslâm anlayışı ve eğitimli-şeriatçi yahut halktan Müslümanların zihniyet dünyalarına dair ciddi tesbitleri ve tenkitleri bulunmaktadır. Bu ifadeler sadece metnin karşısına aldıklarının durumunu ve tasvirini değil, müellifin nerede durduğunu ve aslında bakış açısının hiç değilse bu konularda mantık itibariyle modern İslâm yorumlarına hatta Cumhuriyet ideolojisine ne kadar yakın olduğunu da ele vermektedir:

> "Eğer bu [satıhçı ve kışırcı şeriatçi] tip olmasaydı olanlardan hiçbiri olmayacak olduğu gibi İslâmiyet de aynı bu tip soyundan fakat onlara zıt istikametteki beyinsizlerce yükselmeğe ve ilerlemeye mâni bir müessese telakki edilmiyecekti.
>
> Bu tip Allah'ın belli başlı noktalara dikilmiş şeriat işaretlerine saygı şartiyle her sahada açık ve serbest bıraktığı, hatta kat'î olarak emir ve tavsiye ettiği insanî tefahhus hakkını, eşya ve hadiseleri zabt ve fethetmek hamlesini körleştiren, böylece bilmeksizin İslâmî temsil çerçevesini küfür âlemine karşı zayıf düşüren, dolayısıyla şeriatin ruhuna ihanet eden, sadece niyeti iyi fakat işi en kötü ve karşısında mukavemet imkânı çok zor bir felâket kutbudur. Ve bugünkü halimizin ilk müsebbibi bizzat kendisidir.
>
> Başlangıçtaki büyük vecd ve nizamı kaybeden ve sonra kendi öz vücudunu yiyen yeniçeriler bunların, dinin tecessüs etmemek şartına rağmen asırlar boyu zorla zina tesbiti için ev basanlar bunların, farkına varmaksızın kendilerini müctehit mevkiine çıkarıp din adına eşi görülmemiş safsata masalları icat edenler

17 Necip Fazıl, *Çerçeve 5*, İstanbul, Büyük Doğu Yay., 2010, s.74. Nerede ise aynı ifadeler için ayrıca bk. *Türkiye'nin Manzarası,* İstanbul, Büyük Doğu Yay., 2009, s. 116-117. Bu konuda ayrıca bk. "Reformacılar", "Nefsanî tefsirci", "İslâmı yenilemek" başlıkları, İdeolocya Örgüsü, s. 159-61, 503-04.

18 "İslâm İnkılabı-Satıhçı ve kışırcı şeriatçiler", *Büyük Doğu*, sayı: 4, 4 Kasım 1949, s. 2-3.

> bunların, Kâinatın Efendisi 'Hakikat müminin kaybolmuş malıdır, nerede bulsa alır' buyururken bütün ilim ve hakikat keşiflerine karşı dirsek çevirenler bunların, yine Cihanın Nuru 'Mescidinizi sade ve şehirlerinizi ziynetli bina ediniz' emrini verirken mescitlerini mermerden ve evlerini teneke veya tezekten yapanlar bunların, daima Âlemlerin Fahri 'Şimdi ölecekmiş gibi ahirete, hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya çalış' fermanını lütfederken hem ahiretini hem de dünyasını harap edenler bunların aletleri ve eserleridir.
>
> Bunlar İslâmiyetin her sahada bütün insanlığı kurtarıcı iç ve dış ölçülerinin feyz akışını tıkadı ve onu olduğundan başka türlü gösterdi. Nihayet aksülameline şuur sahibi olmadan, küfrü ve küfre iltica yolunu tahrik etmek suretiyle imkân ve kuvvet vermiş oldu. Aynı yersiz ve haksız taassubun ters tarafından tecellisi olan bu aksülameli de tam bir asırdır bizi ters tarafımızdan yakıp kül etmekte".[19]

Çıkarma, değiştirme, ekleme, tashih etme, kuvvetlendirme, hafifletme, açma... şeklinde görülen bu türden, yer yer anlamlı ve tahlil edilmeye müsait müdahaleler eserin kitap olarak her yeni baskısının hazırlanışı ve neşri sırasında da bir şekilde olmuş, devam etmiştir. Bunu görmek ve kronolojik yahut tematik önemini fark etmek için dergideki yazıların mükerrer neşirleri veya kitabın farklı baskıları arasında bazı karşılaştırmalar yapmak yeterlidir.[20]

Kitabın 1959 tarihli birinci baskısında, 1959 tarihli *Büyük Doğu*'ların ilk sayısında, 1973 tarihli üçüncü baskısında yer alan ve daha sonraki baskılarda da bir şekilde tekrarlanan aşağıdaki ifadeler son baskıya kadar hiç bitmeyen değişim ve tashih süreci hakkında net sayılabilecek bilgiler vermektedir:

> "(...) Bunlar benim baş eserim... Daha eksikleri var... Onları ileride tamamlıyayım da öyle (...) Zira onları [kitaba girecek yazıları] bu defaki [1959 yılındaki] *Büyük Doğu*'larda yepyeni bir nizama sokuyor, bütün eksiklerini tamamlıyor ve tepeden tırnağa

19 *a.g. yazı*, s. 2-3. Okuyucunun müsamahasına sığınarak alıntıladığımız bu uzun kısım yazının sadece üçte biri kadarıdır. Bu dönem yazıları arasında muhtemelen aynı hassasiyetler sebebiyle kitaba alınmayan başka metinler de vardır.

20 Bu bakımdan *İdeolocya Örgüsü* tefrikaları ve kitap olarak neşirleri Necip Fazıl'ın fikir dünyasının gelişmesini, iniş çıkışlarını ve siyasî, sosyal ittifaklarını, yakınlıklarını takip etmek bakımından da muhtemelen en önemli kaynaktır.

zenginleştiriyorum. Artık onlar yepyeni ve bambaşkadır" (1959 baskısı, "Müellifin Önsözü").

"*Büyük Doğu*'nun meşhur İdeolocya Örgüleri, birincisinden sonuncusuna kadar elenmiş, düzeltilmiş, tamamlanmış, yepyenileri kaleme alınmış, sıraya konulmuş ve günlük hadiselerin buhranı içinde kaleme alınmak ıstırabından kurtarılmış olarak, kitaplık bir nizam içinde karşımıza çıkıyor. Onlar eskiden birer skeçti, şimdi tamamlanmış tablolar."[21]

"(...) [Büyük Doğu'nun] bütün geçit ve kilit noktalarını gösterici ve davayı temellendirici baş eseri olarak en yeni tertip, terkip ve kıvama erişmiş bulunmakta (...) Eserimin son, son ve tam, sayısız eksiklikler, yanlışlıklar ve aksaklıklardan temizlenmiş ve büyük çapta genişletilmiş şekli (...) (1973 baskısı, "Yeni Takdim")

"1943'den 1971'e kadar, en haşin ve insafsız devirlerde *Büyük Doğu* dergisindeki yazılardan devşirilmiş, 1968'de kitap halinde yayınlanmış ve hiçbir takibe uğramamış ve şimdi bazı ilavelerle tamamlığını bulmuş olan bu eser (...)"(1973 baskısı, s. 527).[22]

Necip Fazıl'ın şiirleri dışındaki diğer yazıları ve eserleri için bibliyografik, kuşatıcı ve karşılaştırmalı bir çalışma henüz yapılmadığı için bu tür müdahale ve değişikliklerin hacmi, niteliği, kronolojisi, siyaseti ve istikameti konusunda yeterli ve net fikirlere sahip değiliz. Bununla beraber müellif için bu tarzın yaygın ve sıklıkla başvurulan bir yeniden yazma, güncelleştirme hatta kendini/fikirlerini yeni şartlara adapte etme, okuyucularını ve etrafında oluşmuş hissiyatı diri tutma biçimi olduğu rahatlıkla söylenebilir.[23] Bu tavır yazarın hakkı olarak da kabul

21 "İdeolocya Örgüsü" başlıklı tefrikada "İzah" başlığıyla, *Büyük Doğu*, sayı: 1, 6 Mart 1959, s. 2.

22 Daha sonraki baskılarda yer almayacak olan bu açıklama müellifin 70'li yılların ideolojik sert tartışmaları içinde kendi aleyhinde dava açılması veya kitabın toplattırılmasına karşı bir tedbiri olarak da okunabilir. "1943'den 1971'e kadar, en haşin ve insafsız devirlerde" bile "hiçbir takibe uğramamış" olan kitap "İslâmiyetin bütün dünya nizamlariyle kıyası ve mücerret kıymetinin *saf tefekkür ve tasavvur planında* ifadesi olup 'antitez' diye ele aldığı nizamların *yerine geçmek gibi hasis bir propaganda seviyesinin üstündedir*; ve *böyle bir mânayı dile getirmeksizin*, ilmî ve tek taraflı olarak, yalnız İslâmiyetin küllî ve şâmil kurtarıcılığını bestelemektedir. Okuyucu gözü, *anlayışlı kanun göziyle* birlikte, bu noktaya, dikkatlerin en büyüğiyle nazar etmelidir" (1973 baskısı, s. 527. vurgular bizim).

23 "Çile" şiirinin son halini *Büyük Doğu*'da yeniden yayınlarken altına düştüğü açıklama notu örnek olarak verilebilir: "Necip Fazıl Kısakürek'in bu şiiri evvela 'Senfonya' ismi altında ve dört ayrı parça halinde ve bazı farklarla, birkaç yerde çıktı. Hem çıktığı yerlerin mahdut satışları, hem de şiirin son

edilebilir/edilmelidir. Fakat müellifin entelektüel biyografisi ve fikrî serüveni, muhataplarına ulaşma biçimleri, daha genel olarak fikir tarihi üzerine eğilenler için bu aynı zamanda tesbit edilmesi ve farklı kıstaslarla sorgulanması, değerlendirilmesi gereken ciddi bir problem, bazı meseleleri anlamaya, daha iyi şerh etmeye imkân sağlayan bir alandır. İlave olarak bu müdahalelerin her zaman yazarın ifade ettiği gibi metni tamamlama ve bir ileri aşamaya doğru çıkarma şeklinde değil eksiltme ve zayıflatma, konjonktürel ekleme ve çıkarmalar, gizleme ve açığa vurmalar, yumuşatma veya şiddetlendirme olarak da tezahür edebileceğinin hatırda tutulması gerekir.

Bütün bu değiştirme, tadil ve tashih etme çabalarının belki en önemli sebebi yazarın eser(ler)inden, onların kıvamından ömrünün sonuna kadar bir türlü memnun kalmayışı, bir başka deyişle aradığı bu kıvamı tutturacak, tamamlanmışlığı sağlayacak bir zaman ve mekânı, bir ruh halini bir türlü bulamamış olmasıdır. Yapabildiği şey yazının veya kitabın teslim edilmesi gereken günün maddî ve ruhî şartlarında bitirebildiği kadarıdır.

*

Aslında İde*olocya* Örgüsü'nün ilk versiyonunun *Büyük Doğu*'nun 3. döneminin 29 Haziran 1951 tarih ve 62 nolu son sayısıyla bittiği söylenebilir. Dergide *İdeolocya Örgüsü* yazılarının yayınlandığı ikinci sayfasında neşredilen ve sonunda imza olarak "İdeolocya Örgüsü-Büyük Doğu" yazan (ve bilebildiğim kadarıyla kitaplara girmeyen) "Son Söz" yazısı hem tefrikanın/kitabın hem de bu dönemin son sözüdür:

> "[*Büyük Doğu*'daki] ideolocya örgüsiyle, bütün bir dünya görüşünün ana hatlarını cihan mikyasında bir ağ haline getirebildiğimize inanıyoruz. (...) Büyük Doğu mefkûresinin böylece kitaplık çapa yükselmiş bulunan ideolocya örgüsü temel ifadesiyle bu kadardır; ve ötesi, bu temel üzerinde istendiği kadar çıkılacak katlardan ibaret. (...) Söylenecek, söylenmesi lazım ne varsa hepsini birden ifade ettik

ve kâmil şekli bakımından *Büyük Doğu*, bütün bir dünya görüşü getiren bu ana manzumeyi verirken, onu ilk defa meydana çıkarmış olduğu kanaatindedir. (...)". "Çile", *Büyük Doğu*, sayı: 3, 1 İlkteşrin 1943, s. 12.
Bir diğer örnek için Abdülhamit kitabının üçüncü baskısının takdim yazısında yer alan şu ifadelere bakılabilir: "1960 sonrasında ve onu takip edici ilk yıllarda gazetelerin tefrika sütunlarına aksetmiş, peşinden kitaplaşmış, birinci ve yarım baskısı hemen tükenmiş, ikinci ve tam baskısı da bitmiş ve işte şimdi (...) kâmil tashihli ve ilaveli şekliyle ortaya çıkmıştır". *Ulu Hakan Abdülhamid Han*, s. 5.

> diyebiliriz. Ne istiyorsanız eserimizde bulabilirsiniz! Şu anda ölsek gözümüz arkada kalmaz".

Bu yazıda açıkça belirtilen bir diğer husus *İdeolocya Örgüsü* yazılarının yıllardır yoğunlaştığı teorik bir çerçeve kurma çabalarına, "*mücerret* söz, mütemadi *nazariye* ve sonsuz *esrar üslubu* hamaratlığına artık paydos" deme zamanının geldiğidir. Soyuttan somuta, teorik olandan pratiğe geçmenin, yani parti kurmanın ve gazete çıkarmanın zamanı gelmiştir: "Bütün bu esasî kıymetlerden hiçbirini feda etmeksizin *geniş ve akıcı politika*ya, *amelî* dehaya ve *avamî* müşahhasa intikal etmek zorundayız. Bunun da aleti günlük *gazete* ve *parti*dir". Çünkü "biz bu memleket için gerçekten *son ümid*iz" (vurgular bizim);[24] "inkılaba en muhtaç olduğumuz dem bu demdir" (s. 148); "bizi 400 yıllık bekleyiş devremizin son ıstırap sayhası ve bu inkılabın ilk sesi kabul edebilirsiniz" (s. 150).

İdeolocya Örgüsü'nün ve *Büyük Doğu*'nun ne kadar nazarî bir çerçeve geliştirmek için çaba sarf ettiği tartışılmaya ziyadesiyle açık bir konudur. Fakat burada pratik olana, harekete geçmeye yapılan dikkat çekici vurgu kadar bunun öncelikli olarak gazete ve parti ile ifade edilmesi, "inkılap" için zaruri ihtiyaçlar ve etkili araçlar olarak nerelere bakıldığını göstermesi bakımından önemli olmalıdır.[25]

Kitabın 1968 tarihli ikinci (yazara göre birinci) baskısında[26] artık son baskıya kadar adları ve sıralamaları değişmeyecek olan ana bölümler teşekkül etmiştir. Bunlar 1. Adımız, davamız, mânamız; 2. Doğu ve Batı muhasebesi; 3. Türkün muhasebesi; 4. Ana kaynak: İslâm, 5. Tarih hükmü: Nasıl bozulduk?; 6. Beklediğimiz inkılap; 7. Beklediğimiz inkılabın yönleri; 8. Devlet ve idare mefküremiz; 9. Temel prensipler; 10. Hal ve manzara; 11. Çilemiz ve davamız.

24 Necip Fazıl bundan sonraki *Büyük Doğu* neşriyatının 5 (16 Kasım 1951-28 Kasım 1951, 13 sayı), 6 (16 Mayıs 1952-19 Eylül 1952, 122 sayı) ve 8. dönemlerini (30 Mart 1956-30 Haziran 1956, 92 sayı) gazete olarak çıkaracaktır. Türk gazeteciliğiyle ilgili değerlendirmeleri ve gazete beklentisi ile bunun için gereken "İslâm sermayesi" arayışları konusunda bk. s. 182-183.

25 Necip Fazıl siyasi bir partiye dönüşmek üzere Büyük Doğu Cemiyeti'ni kurmasına (28 Haziran 1949) ve zemin hazırlamak üzere açık hava toplantıları gibi bazı teşebbüslerde bulunmasına rağmen parti kurmaya muvaffak olamayacaktır. Onun DP, AP, MSP ve MHP ile ve onların liderleriyle olan inişli çıkışlı fakat ısrarlı siyasî münasebetlerine, nihayet 12 Eylül Darbesi'ne verdiği desteğe muhtemelen bu zaviyeden de bakmak gerekecektir.

26 İstanbul, 1968, Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü Talebe Derneği Yayınları, 464 s., 15 TL.

Eserin 1986 baskısına Ek başlığıyla 12. bölüm olarak iki sayfalık "İslâmı yenilemek" metni ilave edilecektir.[27] Herhalde müellifin vasiyeti istikametinde kitaba eklenen ve bazı bakımlardan önemli olan bu yazı bir taraftan İslâmı yenilemek davasını (hissiyatını demek belki daha doğru) önemserken diğer taraftan da yenilikçilere (reformculara) karşı her zamanki menfi tavrını sürdürmektedir.

Büyük Doğu Yayınları içinde yapılan ilk baskı 1973 tarihli 3. baskıdır[28] ve bundan sonra kitap aynı yayınevi tarafından basılacaktır. 1976 tarihli 4. baskı ise yazarın sağlığında yapılan son baskıdır.[29]

İdeolocya Örgüsü'nün Necip Fazıl'ın vefatından sonraki ilk baskısı 1986 tarihlidir ve anlaşılan o ki 1976 baskısı esas alınarak yapılmıştır.[30]

Doğu veya Büyük Doğu Türkiye mi?

İdeolocya Örgüsü'nün 1968 tarihli ikinci baskısında alt başlık haline gelecek (1959 baskısında üst başlıktır), daha sonraki baskılarda ise tamamen kalkacak olan "Büyük Doğu'ya Doğru" ibaresi kitap künyesi/kitap fikri için önemli bir ayrıntıdır. Çünkü inşa edilmeye/örülmeye çalışılan ideoloji, ister derginin adı olarak, isterse Necip Fazıl düşüncesinin önemli bir sembolü olarak alınsın Büyük Doğu'nun ideolojisi yahut el kitabıdır. (Bu meyanda Cumhuriyetin 15. Yılı için 1938'de yazılan fakat 1943 yılı *Büyük Doğu*larında hikâyesiyle birlikte tekrar neşredilen Necip Fazıl'ın "Büyük Doğu" marşını da bu adlandırmanın

27 İlk defa nerede yayınlandığını tesbit edemediğimiz, muhtemelen bir konuşma metni olan bu yazı sonundaki kayda göre 1979 tarihlidir.

28 İstanbul, Büyük Doğu Yay.,1973, 536 s., 35 TL. Arka kapakta şu uyarı var: "Arkadaş! Necip Fazıl'ın yabancı editörler elinde basılan hiçbir eserini alma! Hepsini b. d. Yayınları tamamlıyor".

29 İstanbul, Büyük Doğu Yay.,1976, 509 s. Kapakta yer alan "4. Baskı" şeridi ilk defa 1959 baskısının açıkça kabulü manasına gelmektedir. Bu baskı kapakta ve jenerikte Büyük Doğu Yayınları'na ait gözükmekle beraber hem s. 509'de yer alan "4. Baskı. Bu eserin b. d. Yayınları serisinden olarak 'tashihli 4. Baskı' neşir hakkı Hicret Yayınları sahibi Abdurrahman Sarıoğlu'na verilmiştir" ibaresi hem de arka kapakta Hicret Yayınları ve adresinin yer alması sebebiyle ortak bir neşir olduğu intibaını vermektedir.

30 İstanbul, Büyük Doğu Yay., 1986, 512 s., 1980 TL. Daha sonraki baskıları tek tek bakıp karşılaştırmadık ama teknik tashihler dışında farklılıklar taşımadıkları kanaatindeyiz.

ilk teşekkül yeri ve sebebi olarak hatırlatmak lazım).[31] Ayrıca derginin ilk çıkışından son dönemine kadar başyazı olarak mükerrer neşirleri ve tefrikaları çokça yapılan yazılardan müteşekkil tek kitap da *İdeolocya Örgüsü* olmalıdır. (Bu kuvvetli irtibat ile kitabın ikinci bölümünün "Doğu ve Batı Muhasebesi" başlığını taşıması dolayısıyla böyle bir yazıda Büyük Doğu kavramı hatta dergisi üzerinde de bir miktar durulmalı idi. Fakat ayrıca ele alınması ve irtibat alanlarıyla birlikte tartışılması gereken bu meseleye burada temas edilmeyecektir).[32]

Yalnız Necip Fazıl'daki Büyük Doğu meselesi/adlandırması İslâm ve Osmanlı-Türkiye modernleşmesi tarihinin önemli ve başat bir problemi olarak doğu-batı meselesiyle, doğu-batı zıtlığı yahut uyumu veya seçmeciliğiyle irtibatlandırılmadan herhalde doğru ve yerinde anlaşılamaz. Üst bir mesele olarak bu hususun altı çizilmelidir. Bir aşağıya inildiğinde Büyük Doğu'nun genel olarak "doğu"ya ait vurgular taşımakla beraber[33] diğer unsurlardan, coğrafya ve medeniyetlerden ziyade dar manasıyla yeniden kurulması ve ayağa kaldırılması gereken Müslüman Türkü ve Türkiye'yi (geriye doğru Osmanlıyı) ifade ettiği söylenebilir. Çünkü "ırkımıza, din tarihlerinde ikinci insan tohumu Nuh peygamberin oğlu Yafes'e kadar bir çizgi uzatılan biz, Doğu ve Batı hesaplaşmasında topyekün Doğunun mümessili olduk. (...) Türk Osmanlı İmparatorluğu kadrosunda Doğuyu Araplardan sonra en büyük iş ve hamle planına çekti. (...) Öz bünyesinde Doğuyu heykelleştirmiş oldu" (s. 63).

Aşağıdaki ifadeler bu "doğunun ve İslâmın mümessili olma" fikrini ifade etmenin yanında konjonktürel olarak Türkiye sınırlarının dışına taşmama hassasiyetlerine de bir şekilde itina göstermektedir. Zaten

31 CHP'nin yayın organı *Ulus* gazetesinin açtığı yarışma için kaleme alınan bu marşın veya yarışma sonunda birinciliğe layık görülenin İstiklâl Marşı'nın yerine ikame edilmek üzere yazdırıldığı rivayetleri de vardır. Mustafa Kemal Paşa'nın aynı yıl içinde hastalanması ve vefatı bu teşebbüsleri akamete uğratacaktır.

32 *Büyük Doğu*'nun ilk dönemlerini değerlendiren bir yazı için bk. Levent Cantek, "Büyük Doğu", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 5-Muhafazakârlık*, İstanbul, İletişim Yay., 2003, s. 645-55.

33 "Büyük Doğu isminin mekân ve saha delâleti sadece Büyük Asya'dır. Geriye kalan dünya zıt ve düşman saha... Büyük Asya'ya esasta bizzat Büyük Asya bulunmak üzere Afrika dahildir. Avustralya zıt ve düşman sahaya tâbi (...)", s. 193, "Asyacılık" yazısı.
"Doğunun mayasını ayrı zaman ve mekânlarda, ayrı mânalarda ve baş örnekler halinde Çin, Hint, Fars, Arap ve Türk kavimleri yoğurdu", s. 43, "Kendi içinde Doğu" yazısı (Bu yazının muhtemelen ilk neşri "Millet millet Doğu" başlığıyla yayınlanmıştır, *Büyü Doğu*, sayı: 10, 4 Ocak 1945).

60'lı yılların ortalarına kadar Türk muhafazakâr-mütedeyyin çevrelerinde Arap İslâm dünyasını, İran'ı, Hindistan bölgesini önemseyen, hele Türkiye ile eşit yahut yakın bir seviyede gören, İslâm Birliği fikrini öne çıkaran bir anlayış, bir yaklaşım, bir haberdarlık düzeyi yoktur. Tarihî ve kültürel sebepler, imparatorluk bakıyyesi olma gibi psikolojik gerekçeler yanında aktüel şartlar da bu durumu desteklemekte yahut öyle yorumlanmaktadır:

> "Büyük Doğu'nun kucakladığı ve bütünleştirdiği Şark *vatan sınırları dışında herhangi bir ırk ve coğrafya planına bağlı değil*dir. Biz Büyük Doğu'yu öz vatanımızdan başlayarak güneşin doğduğu istikameti kurcalayan bir madde ve kemmiyet zemininde aramıyoruz. Biz Büyük Doğu'yu *vatanımızın bugünkü ve yarınki sınırlariyle çevrili bir ruh ve keyfiyet* planında arıyoruz. (...)
>
> Büyük Doğu çizmeli ayaklarla dışımızdaki iklimlere doğru kaba ve nefsanî bir yürüyüş olmaktan ziyade rüzgârdan hafif topuklarla *içimizdeki iklimlere doğru* ince ve ruhanî bir sefer... (...) *Bir millet olmak şuuru*na sımsıkı bağlıyız" (1959 baskısı, s. 1-2; 1986 baskısı, s. 8-9).[34]
>
> "(...) Türk gitgide bütün mecalini kaybeden Doğuyu Araptan sonra İslâmın bayrağı altında Batının merkezine kadar ulaştırmak cehdi ve *hâlâ Doğunun en canlı milleti olmak haysiyetiyle onun baş örnekliğini elinde bulunduruyor*. Bu memuriyet (...) kemiyet üstü *tarihî bir keyfiyet hakkı*ndan doğuyor ve Türkü Doğuya iflâsı veya ihyasiyle önder olmak nasibine bağlıyor" (s. 45).
>
> "Eğer Şarka doğru hepsi adına mutlaka rehber bir millete, Garba doğru da en hâkimleri ve lâyıkları önünde bazı haklarına ve faydalarına inandırmış bir 'fasl-ı müşterek' devlete ihtiyaç varsa, bu Türkiye'den başka kim olabilir?" (s. 392).
>
> "Tarihî kaderi gereğince bin seneye yakın bir zaman boyu İslâmın kılıcını temsil eden Türkte her şey bozulunca ondan kopma parçalarda da bozulacağı ve her biri maketlik bir kopyanın eseri olan Batı kölesi güdücüler elinde şimdiki hale geleceği 'sosyolojik' bir kanun icabıydı; ve hâkim millet Türkte başlayan bir bozuluşun bütün cüzlere sirayet edeceği hikmetine en eskin misâl olmak bedâhetini canlandırıyordu. (...) Türkte bozulan ancak Türkte düzelebilir. Türkte düzelince de her yerde düzelir ve her yeri düzeltir" (s. 421)
>
> "Büyük Doğu ideali kendi tekerlemeleriyle milliyetçiliğin de,

34 Dergideki neşirlerinden biri için bk. "Büyük Doğu nedir?", *Büyük Doğu*, sayı: 2, 13 Mart 1959, s. 2

> cumhuriyetçiliğin de, devletçiliğin de, halkçılığın da, inkılapçılığın da ve daha niceliğin de aslına ve hakikatine malik olarak şudur: *Menbaından mansabna kadar bütün Türk tarihi*ni, mazisini ve istikbalini kucaklayan, *o aziz varlığı* topyekün cihan tarihinin en aziz fikir çileleri içinde yetişmiş bir ehliyetle kâinat çapında bir mizan ve murakabeye tâbi tutan, yarasa gözlü asrî yobazlara gerici görünecek derecede ileri, (…) bazı Avrupalılara bütün insanlığın beklediği ideolocyayı belirtici bir derinlik ve mükemmellik hissi veren, (…) son ileriyi (…) Allah ve Peygamberinin isim mihrakına bağlayan (…) eksiksiz ve tezatsız kurtuluş sistemi" (s. 461-62. vurgular bizim).[35]

Ana hatlar böyle olmakla beraber geniş mânasıyla Büyük Doğu'nun İslâmı ve merkezde Türkiye olmak şartıyla İslâm coğrafyasını da (hatta belki bütün coğrafyaları[36]) ifade ettiği rahatlıkla söylenebilir. "Büyük Doğu… İslâmiyetin emir subaylığı…", "Bu senfonya Büyük Doğu'nun dünya görüşünden; ve bu dünya görüşü sadece saf ve gerçek İslâm ruhunun(…) bütün Doğu ve Batı dünyasını kucaklamış olan davasından ibarettir", "İnsan, cemiyet, millet ve devlet halinde müesseseleşmemiz sadece İslâmiyetten sonradır"(s. 10, 11, 65) ifadelerini ve eserin bütününe yayılan, dahası gittikçe kuvvetlendirilen İslâmla ilgili belirleyici ve tayin edici cümleleri böyle anlamak herhalde doğru olur. Hatırat kırıntılarından anlaşıldığı kadarıyla tek parti yılları şartlarında açıkça İslâma vurgu yapmak yerine onu da içine alacak veya özellikle "Büyük" sıfatı üzerinden kuvvetli bir şekilde onu ima edecek Büyük Doğu adı tercih edilmiştir.Nasıl olsa doğunun son büyük sıçraması ve zirvesi de İslâmiyetle olmuştur.

35 Cumhuriyetin 15. yılı için yazılan fakat 1943 yılı *Büyük Doğu*larında tekrar neşredilen "Büyük Doğu" marşının ilk kıtası şöyledir: "Tanrının alnından öptüğü millet / Güneşten başını göklere yükselt / Avlanır, kim sana atarsa kement / Ezel kuşatılmaz, çevrilmez ebed". *Büyük Doğu*, sayı: 4, 8 İlkteşrin 1943, s. 12.

36 "Kendimizi Doğu-Batı diye mevhum ve mutaassıp bir ayırt edişe bağlayamaz, böyle bir darlığa sığdıramayız" (s. 13). Dergideki neşrinde bu cümlenin yer aldığı paragraf şöyledir: "Baştanbaşa yeryüzüne, hatta temas vasıtası bulunsa yıldızlara ve fezanın dibine kadar bütün mesafe, istikamet, hacim ve hareket âlemi üzerinde tam bir gerçeklik ve uyarlık iddiasında bir dava, nasıl olur da Doğu-Batı diye mevhum ve mutaassıp bir bölünüşe katlanabilir". "Doğu-Batı", *Büyük Doğu*, sayı: 3, 20 Mart 1959. "Yeryüzü ve bütün insanlık tek bir vâhid olduğuna göre Doğuyla Batı arasında hiçbir sınır yobazlığına düşmiyeceğimizi baştan beri tekrarlamaktayız" ifadeleri için bk. s. 34.

Buradaki temel problem bugün Necip Fazıl'ın da rahatlıkla içinde mütalaa edildiği İslâmcılık düşüncesi ve hareketi ile milliyetçi-muhafazakâr-mukaddesatçı düşünce arasındaki ilişkinin tabiatını, sebeplerini ve değişip dönüşmesini *İdeolocya Örgüsü* merkezli olarak nasıl ele alacağımızdır. Herhalde daha işin başında, Necip Fazıl'ın 1983 gibi geç bir tarihte vefat etmiş olmasına rağmen 1960'lı yılların ikinci yarısından itibaren zuhur etmeye ve eğitimli genç Müslüman nesil arasında kuvvetlenmeye başlayan yeni İslâmcılık hareketiyle irtibatının hem hissî hem de fikrî ve fiilî olarak zayıf olduğuna işaret etmek gerekecektir. (Bu tesbit Nurettin Topçu, hatta Sezai Karakoç için de geçerlidir). Necip Fazıl'ın da mensup olduğu milliyetçi-muhafazakâr fikir adamlarının, siyasetçilerin (belki halkın da) kafasında ve gelecek tasavvurlarında İslâmiyetle Türk/Türkiye, Müslümanlıkla Türklük/Türk milliyeti arasındaki mesafe veya problemli alan ve boşluk bugün anlamakta zorlanacağımız kadar az ve tâli bir mesafedir.[37]

Kültürel ve tarihî irtibatları kuvvetli, siyasî mücadele imkânları daha fazla olan bu tasavvur onların bugün anladığımızdan epeyce farklı olarak "ümmetçi" ve inkılapçı olmalarına da mâni değildir. Çünkü onları Cumhuriyet ideolojisinden, resmi milliyetçiliklerden, uzlaşmacı tarafı baskın "renksiz" muhafazakârlıklardan, ırkçı ve Turancı temayüllerden,[38] Yunan yahut Hitit-Sümer-Eti medeniyetleri merkezli Anadolucu fikirlerden koruyan yahut uzaklaştıran bu İslâm öncelikli millî/milliyetçi düşünce dünyaları ve mücadele biçimleridir. Metinlere kulak verirsek;

> "Türk milletine gereken yol en girift, en mahrem ve en iç kavranışiyle İslâmiyettir" (s. 84).
>
> "Bu [İslâm] ihtilâl-inkılabın[ın] kadrosu mukaddesatçı ve milliyetçi gençlik, dayanak sınıfı da şehadet getiren herkes..." (s. 176).
>
> "*Başyücelik emirleri-Vatan dışı*: Bu emirle beraber Türk vatanının, yalnız Müslümanlar ve Türklerle meskün, yalnız Müslümanlardan ve Türklerden ibaret bir hale gelmesi, hain ve muzlim unsurlardan baştan başa temizlenmesi için her tedbir alınacaktır" (s. 299).
>
> "En soylu ahlâkın kaynağından gelen Türk milleti" (s. 355).

37 Ayrıca bk. "Milliyet" başlıklı yazı, s. 211-13.

38 Necip Fazıl'ın Türk aydınları için hazırladığı "Nefs muhasebesi" başlıklı ankette yer alan "Bizim için sınırdışı bir ırkçılık ve milliyetçilik temayülünün doğruluğuna inanıyor musunuz?" sorusuna kendisinin verdiği cevap "hayır"dır. *Büyük Doğu*, sayı: 1, 17 Eylül 1943, s. 4.

> "İşte bizim milliyetçiliğimiz; İslâma bağlı Türk ruhunun, bu mutlak kadro içinde Türk duygu ve düşünce hususiyetlerinin milliyetçiliği!..." (s. 357).
>
> "İslâm, 550 yıl kılıcını elinde tutan Türkiye'de bozuldu ve her yerde altüst oldu. Bu, ancak Türkiye'de düzelirse her yerde sağlığa kavuşabileceğine ait ilâhî bir ihtar. İslâmı yenileyecek olan nesil, bu ruh ve madde felâketleri Türkiyesi'nde son ve som, hepçi ve bütüncü tepki halinde zuhur etmekle mükellef. Bunca zevalin ardından ancak kemal çığırı açılabilir" (s. 504).[39]

İdeolocya Örgüsü'ndeki kuvvetli "Türkün ruh kökü"[40] ve bu köke sıkı sıkıya bağlı millet/gençlik vurgularını, nihayet İslâm ve İslâmiyetle ilgili meselelerde bile Türk ve Türkiye ısrarını bu çerçevede anlamak ve şerh etmek herhalde daha yerinde ve doğru olacaktır. Özel olarak düzenlenmiş "Devrimbaz Karviziti"nde yer alan devrimbaz tanımın-

39 "İslâmı yenilemek" başlıklı iki sayfalık bu enteresan metin 1979 tarihini taşımaktadır ve herhalde ilk defa kitabın 1986 baskısında yer almıştır."(...) Bu asırlarca, İslâmın kılıcını elinde tutmuş olan Türke, tarihî bir kader olarak Allah'ın verdiği bir imtiyazdır ve bu imtiyaz noktasına birleştirici mihrak gözüyle ve dikkatle bakmak lazımdır" ifadeleri için bk. Necip Fazıl Kısakürek, *Hitabeler*, 10. bs., İstanbul, Büyük Doğu Yay., 2010, s.241. (1975 yılında Milletlerarası İslâm Talebe Teşekkülleri 3. Genel Konferansı'nda yaptığı "Beklenen Zuhur" başlıklı konuşmadan).
Necip Fazıl'ın İslâmiyet öncesi Türkler için kullandığı ifadeler de dikkat çekicidir: "Tarihin ezelî karanlığı içinde, pırıl pırıl ışık helezonları çizerek sadece madde zeminini köpürtücü mücerret bir hayatiyet ve hareketiyle fezada bir seyyarenin teşekkül devresine eş bir varlık belirten Türk gerçek ve billurlaşmış fikir ve ruh dünyasına İslâmiyetten sonra girdi" (s. 65); "Cedlerimiz İslâmı kabul edi[nce] (...) madde fatihliğinden, onunla beraber mâna fatihliğine geçmiştir. (...) Türk İslâmiyeti kabul ettikten sonra düşünmeye başlamıştır. (...) İlk iş olarak kaba, müşahhaslardan ileriye geçemeyen dilini [Arapça ve Farsça ile] zenginleştirmek zaruretini idrak etmiştir" (s. 386); "Anadolu... Bozkurtun bir dere kenarında gümüş sulara dalıp gözlerindeki tılsımlı ateşi seyrede ede içli ve mütevekkil bir söğüt ağacına istihâle ettiği 'mübarek' diyar..." (s. 492).

40 Peşpeşe gelen "İslâm ve Türk ruhu, İslâm ve Türk ahlâkı, İslâm ve Türk an'anesi, İslâm ve Türk tarihi" vurguları için bk. s. 140. "En genç ve saffetli kavim olan Türkün" ifadesi için ayrıca bk. s. 49. "Ruh kökümüzden olmıyan üniversite profesörü olamaz" (s. 315); "CHP (...) Türkün ruh köküne zıt[tır]" (s. 390). "Türk ruhu"nun tasviri için bk. s. 356-57.
1968 baskısındaki ithaf: "İşte Türk ruh köküne bağlı olarak son 25 yıl içinde yetişen, bugün bakan, profesör, milletvekili, doktor, avukat, gazeteci, partici kim varsa gıdasını Büyük Doğu ekmeğine [İdeolocya Örgüsü'ne] borçlu bildiğim (...) Anadolu gençliği"."Doğunun ruh kökü" kullanımı için bk. s. 10. "Türkü sevmek" için bk. s. 213.

daki ("Mânevî Batı sömürgeciliğinin iç ajanı ve Türk ruh kökünün DDT'yle kurutucusu". s. 180) Türk ruh kökü de rahatlıkla İslâmla aynı mânaya alınabilir. Zaten kitabın üçüncü bölümü ilk bölümlemenin yapıldığı 1968 baskısından itibaren "Türkün Muhasebesi" başlığını taşımaktadır (s. 61-91)[41] ve "Ana Kaynak: İslâm" başlıklı dördüncü bölümden önce gelmektedir.(Yazarın, yukarıda başka bir vesileyle temas ettiğimiz yeni "evrenselci ve aktivist İslâm" anlayışlarını savunan müelliflerle ve fikirlerle problemli oluşunun sebeplerinden biri de budur).

Eserde bugün için şaşırtıcı gelebilecek şekilde İslâm dünyası yahut Müslüman milletler fikrinin nerede ise hiç olmayışı Türkiye merkezli İslâm ve İslâm inkılabı anlayışının beklenebilir bir neticesidir. Eğer bir İslâm dünyası varsa veya olacaksa bu Türkiye ile, Türkiye ve Türkler sayesinde olacaktır. İslâm inkılâbı "dava[sı] evvelâ vatan sınırları içinde, sonra eşit ruh muhtevasına sahip [müslüman] milletler kadrosunda, daha sonra da bütün zıt topluluklar muhitinde zafere ulaş"acaktır (s. 251). "İslâm inkılabı"nı hedefleyen beş yüz küsur sayfalık kitap boyunca adı geçen İslâm ülkesi yahut İslâm şehrinin fevkalâde az olması, Türkler dışında bahsedilen Müslüman millet yahut kavim isminin çok sınırlı seviyede kalması bu kesin ve katı fikrin (belki inancın) neticesi olmalıdır.[42] (Bu yazıda temas etmeyeceğimiz bir hususa bu vesile ile işaret edelim: Metnin "başyücelik" projesi etrafında bütünüyle devletçi-merkeziyetçi-otoriter bir karakter taşıması, buna paralel olarak millet ve fert vurgularının zayıf olması meselesi de bir tarafıyla bu Türkiye "merkez"lilikle alakalıdır).

Bu noktada kitabın bütününe yayılan bir problemden, bir paradokstan, oryantalistik dilin etkisinde gelişen ve katılaşan modern döneme ait bir kabulden bahsetmek gerekecektir. Beklenen/hazırlanan İslâm inkılabının merkezindeki Türkler, Osmanlılar müellife göre hem

41 "Türkün Muhasebesi" 1946 *Büyük Doğu*'larında peşpeşe yayınlanan (sayı: 12, 13, 14) üç yazının ortak başlığıdır. Kitaplaşırken "Türkün Muhasebesi" bölüm başlığı olacak, bu üç yazı da "Oluş", "Sebep", "Teşhis" adlarını alacaktır (s. 63-70).

42 İstisnai cümlelerden biri: "Bu dava herhangi bir rejime karşı başka bir rejim teklif ve propagandasında bulunmak değil; Türkünden, Arabından, İranlısından, Hintlisinden, Çinlisinden, Endonezyalısından ve daha filanından ve falanından hiçbirine mahsus olmaksızın, İslâm dünyasını bütün yeryüzüne, kavimler ve tarihî vâkıalar üstü mücerret ve gerçek hüviyet ve şahsiyetiyle saf bir mefküre ve münezzeh bir ideolocya halinde belirtmek işidir. Bu davaya İslâmın iyi veya kötü bütün mensupları kadar bütün mensup olmayanları da muhataptır" (s. 154).

tarihte hem de bugün, ilim, tefekkür ve sanat açısından yetersiz bir seviyededir. İşte açık hüküm: "Dünya çapında tek bir kafa bile yetiştiremedik" (s. 9, 137, 138). Böyle ise eğer, tarihte de böyle olduğuna göre arızî ve dönemsel olmayan, bir tür tabiat ve karakter haline geldiği düşünülebilecek bu yetersizlikle, bu yoklukla inkılap ve büyük sıçrama nasıl gerçekleştirilecektir? Hatta tarihteki sıçramalar, -yazara göre hiç değilse Kanuni'ye kadar- nasıl gerçekleş(tiril)miştir? Bu katı hükme hangi delillerle yahut nasıl bir akıl yürütme ile varılmaktadır? Bu soruların ve tabii cevaplarının bir mesele olarak kitapta olmadığını söyleyebiliriz. (Tarih fikri başlığında bu meseleye kısmen tekrar döneceğiz). Fakat Türklerde ilim, tefekkür ve sanat yokluğunu kesin bir dille anlatan ifadelerden temsil gücü yüksek olan bir kısmına yer vermek uygun olacaktır:

> "Bizde hele Tanzimattan beri, *belki de ırkî bir akametten ötürü* hiçbir büyük tefekkür adamı yetişmemiş" (s. 59, ayrıca bk. 435).
>
> "İslâmiyetle millî bünyemiz arasındaki mayalanmanın en olgun âhenge vardığı Osmanlı İmparatorluğu fatihlik devresinde, bizim bütün duygu ve düşünce planımızı kuran İslâmiyet kadrosuna kendimizden katabildiğimiz en büyük vâhit, İslâmlıktan evvelki seciyemize de eş olarak *maddî hamle, iş ve hareketten ibaret* kaldı. Biraz evvel bizdeki *tefekkür kıtlığı*nı kaydetmiştik. (...) *Saf ve büyük tefekkür planında bir türlü doğurucu, oldurucu, ibda edici olamıyoruz*. (...)
>
> "İslâm yazı çizgilerine Yesari'nin, İslâm mekân ölçüsüne Sinan'ın, İslâm ses terkibine Dede'nin, tahassüs kumaşına Yunus Emre'nin eklediği yüzdeyüz şahsî, millî, hususi unsurlara rağmen doğrudan doğruya *saf ve büyük tefekkür planında* ve basit nas ezbercileri, kâtipler, usulcüler dışında içimizden bir Şeyh-i Ekber, bir İmam-ı Rabbanî, bir İmam-ı Gazalî fışkırmayışını oldum olası *saf ve büyük tefekkür mevzuunda tam bir yetkinliğe varmamış olmak*tan başka hiçbir türlü ifadelendiremeyiz.
>
> (...) *Arap ve Fars milletlerinin asırlarca sarf ve nahiv esaretine düşmemiz* ve bir türlü içerden dışarıya doğru kendimizi muhasebe edemeyişimiz. *Dünya çapında bir Türk mütefekkiri doğuramamış olmak* nasibi –ki ezelde Bozkurdun bize geçit gösterdiği saniyeden şimdi şu satırları okuduğunuz saniyeye kadar oluş çilelerimizin tek müessirini teşkil eder- tamamiyle anlaşılıp çerçevelendiği zaman, bize başka bir Bozkurt hakiki kurtuluş çeşidini göstermiş olacaktır. (...) Din bahsinde de belki büyük, soylu hatta şahsiyetli fakat *daima taklitçi kalmak sınırını aşamadık*.

(...) Karaların ve denizlerin hakimi Türk ezelden beri saf ve büyük tefekkür kafaları yetiştirmemek yüzünden ne Doğuyu ne de Batıyı köklerine kadar müşahede edebilmiş[tir]" (s. 66-68, ayrıca bk. 137-38,.vurgular bizim).[43]

"Terkipçi ve sistemci Türk mütefekkirlerinden hiçbir haber gelmedi" (s. 90).

"(...) Büyük Türk mütehassıslar kadrosundan mahrumuz. (...) Hatta bütün tarihimizi dolduran büyük asker, büyük şair, büyük mimar, büyük musıkişinas ve büyük *kopyacı âlim bolluğu* içinde büyük ve şahsiyetli dünya görüşümüzü iklimlendirecek büyük mütefekkirden mahrumuz" (s. 435, vurgular bizim).

Aslında "savaş yapan, iyi kılıç kuşanan, siyasî başarılar sağlayan fakat düşünmeyen Türk" fikri XIX ve XX. yüzyıl Müslüman aydınlarını esir almış ve esas itibariyle Osmanlıları, Müslüman Türkleri tasfiyeye yönelmiş yaygın bir oryantalistik fikir, daha doğrusu oryantalizmin mahkûm etmek istediği muhataplarınca ilmî bir gerçek gibi içselleştirilmiş naif bir slogandır. Bu fikrin önünde veya arkasında İslâm dünyasında Gazalî ile birlikte, XII. asırdan sonra ilmin durduğu/gerilediği, ilim hayatının tekrardan ibaret olan şerh ve haşiyelere boğulduğu, Osmanlıların ilim vadisinde behrelerinin olmadığı türünden daireyi tamamlayıcı başka ifadeler de vardır.[44] Necip Fazıl da bunları bir şekilde kabul ediyor fakat kendi dönemi için bu mantığın neticelerine âdeta karşı çıkarak bu tabiattaki Türklerden tabir caizse bir inkılap ordusu kurmaya, "Sakarya Türküsü"ndeki kelimelerle söylersek "yüzüstü çok sürünen"lerden "dev"leşen, "dimdik doğrulan", "ayağa kalkan" bir nesil inşa etmeye çalışıyor. Eserin bir başka yerinde inkılabı yapacakların vasıfları sayılırken "vecd ve aşk mizacı" yanında sabırlı ve sebatkâr, nizam ve disiplin sahibi, aktif, azimli, fedakâr, estetik, teşkilatlı, mantıklı, kuvvetli, muktedir, kendini adamış... gibi aktivist unsurlar sayılmaktadır (s. 181-82).

"Düşünmeyen Türk" vurgusu biraz da bu makus talihi tarihte yenen ilk kişi olarak kendisinin istisnai ve kurucu bir figür şeklinde yükselme-

43 Kitapta"Sebep" başlığıyla yer alan bu yazının ve içindeki düşüncelerin, iddiaların ilk neşirleri için bk. "Kendi mizanımız-2", *Büyük Doğu*, sayı: 8, 5 İkinciteşrin 1943; "Türkün muhasebesi-2", *Büyük Doğu*, sayı: 13, 25 Ocak 1946. "Fikirsiziz efendiler!" diye başlayan "Fikirsizlik" yazısı için ayrıca bk. s. 434-36.

44 Bu konuda bazı örnekler ve anlatımlar için bk. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz-Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul, Dergâh Yay., 2011, s.64, 80, 93.

sine yol açacak bir mekanizmadır. “Bizi 400 yıllık bekleyiş devremizin son ıstırap sayhası ve bu inkılabın ilk sesi kabul edebilirsiniz. Memuriyetimiz (...) bu inkılabın planını, -işin madde tarafı sizin olsun- fikirler, mânalar dünyasına nakşetmekten ibarettir” (s. 150), “İmdi, olanca çapımız ve gücümüzle meydan yerinde görünmek, Allah’ın haklı çıkardığı davamızı âbideleştirmek ve ‘tez’lerimize tac giydirmek vazifesi de şimdi belli oluyor” ifadeleri tam da bunu anlatmaktadır (s. 175, ayrıca bk. s. 11, 161, 164, 182, 210).

Yazarın ve metnin dayanakları veya yeni kurucu unsurları ise pek de müşahhaslaştırılamayan fakat üst çerçeve olarak bütün yolların kendisine çıktığı İslâmdır, VII. asırdan XVI. asra kadar belli belirsiz bir İslâm ve Türk tarihidir ve muhtemelen en müşahhas unsur olarak da tasavvuftur. Bu unsurlar ve bunların dillendiriliş biçimleri onun, eğitim aşamalarında olan gençler dahil olmak üzere büyük kalabalıklarla münasebete geçmesi ve kalıcı bir irtibat kurmasıyla neticelenecektir ki modern iletişim araçlarıyla kurulan bu münasebet ve duygu yakınlığı siyasî muhalefete kaynaklık etmesi bakımından da anlamlı ve dayanıklı bir hadisedir. Bununla beraber Necip Fazıl’ın eserlerinin ve fikirlerinin doğru-seviyeli bilgi ve muhkem yorumlardan ziyade hissiyatla, büyük kalabalıklara hitap edecek, onlarla münasebeti kolaylaştıracak unsurlarla çalıştığının altını bu mesele etrafında da çizmek gerekir. Mizacına da uygun olan bu tercih onun hem en kuvvetli hem de en zayıf tarafıdır. Onu ezilmiş ve dinî-mânevî değerleri zaafa uğramış muhafazakâr-mütedeyyin kesimin, muhalefetin güçlü temsilcisi ve muhalif söylemin kurucularından biri haline getiren sebeplerden biri de budur.[45]

Kuvvet ve zaafın birlikte bulunduğu bu hissiyat düzeyi ve “büyük okumalar”la işleyen bu çizgi Necip Fazıl’ın takipçilerinde, hatta daha geniş bir çerçevede Türk muhafazakâr-milliyetçi-mütedeyyin muhitlerde uzun yıllar devam etmiştir ve büyük ölçüde hâlâ devam etmektedir.

45 Şerif Mardin’in tesbiti zikre değer: “Müslüman uyanışçı kuşağı, onu Türk edebiyatının [ve Türk düşüncesinin, İK] bir abidesi olarak gösteriyorlarsa bu kısmen onun edebî [ve fikrî, İK] eserlerinde ve bu eserlerin karakteristik modern söyleminde, Türk laik düşünürlerin İslâmî düşüncenin özünde modern olmayan, ‘geri kalmış’, ‘ilkel’ ve ‘köhne’ olduğu yolundaki iddiasını çürütebilmiş olmasından ileri gelir”. “Kültürel Değişme ve Aydın: Necip Fazıl ve Nakşibendi”, *Ortadoğu’da Kültürel Geçişler*, ed. Şerif Mardin, Ankara, Doğu Batı Yay., 2007, s. 220.

Batı yahut Avrupa Fikri; Modern Bilim ve Yitik Hikmet

İdelocya Örgüsü'ndeki batı fikri, doğu gibi modernleşme tarihimizdeki doğu-batı tartışmalarının beklenebilir bir parçası, bir uzantısıdır. Bu sebeple batı yahut Avrupa eserde hem uzak yahut mesafeli durulan hem de sıcak bakılan bir yapı, naif bazı operasyonlarla mûnisleştirilen, yakınlaştırılan bir çerçeve içinde kendini gösterir. Batı bir tarafıyla diyar-ı küfürdür ve bu menfi yönünün kuvvetli dinî-tarihî-kültürel kökleri vardır. Buna şimdi sömürgecilik, misyonerlik, oryantalizm gibi kuvvetli ve düşman hattını takviye eden unsurlar da eklenmiştir. Bu unsurlar bu şekilde eserde açık olarak çok geçmez ama zımni olarak var oldukları rahatlıkla söylenebilir. Batıya karşı düşmanlığı, kötümserliği, küçümsemeyi ve nefreti bunlar beslemektedir. Fakat *İdeolocya Örgüsü*'ndeki batı aynı zamanda birçok zaferin, meziyetin, başarının, atılımın biriktiği, özellikle bilimin, sanayinin, teknolojinin boy attığı, dolayısıyla dikkatle bakılması ve belki taklit edilmesi gereken bir yer, bir zihniyet dünyasıdır. Müsbet algılanan ve öyle yorumlanan bu ikinci batıyı meydana getiren hususiyetler, kitabın ifadeleriyle "metod, sistem, akılla maddeye tahakküm sistemi, laboratuvar tecrübesi, Yunanî ve hendesî zevk"tir (s. 70). Bunlar aynı zamanda batının bize galebe çalmasının sebepleri ve kaynakları olarak görüldüğü veya öyle yorumlandığı için mağlubiyetten kurtulmak, ayağa kalkmak, İslâmı yeniden hakim kılmak için bizde olması gereken ve kuvvetle ihtiyaç duyulan "müsbet" unsurlardır.

> "Bir asırlık Avrupalılaşma gayretimiz eğer *bizi gerçekten bir arpa boyu Avrupa'lıya yaklaştırabilseydi* [üstte sayılan] bu beş unsurdan birer parça hisse alır ve o hisseciklerle anlardık ki bu gidiş kof ve sahtedir. Avrupalı bize son derece maharetle idare ettiği gizli telkincileri vasıtasıyla *kendi öz ruhunu terkip eden cevherlerden hiçbir şey kaptırmaksızın* birer cansız ve mânasız kalıp halinde şapkasını, ceketini, pantolonunu, muaşeret edeplerini ve ideolocyalarının posalarını, aletlerinin ihraç malı beylik mamullerini verdi ve bütün bunların sırrını kendisine sakladı" (s. 70-71, vurgular bizim).

Bu çalışma çerçevesinde önem atfedilerek üzerinde durulacak kısım ikinci kısım yani batının, Avrupa'nın meziyet ve faziletleri ve bunların yazar tarafından algılanma, yorumlanma ve sunulma biçimidir. Zaten eserdeki batı probleminin hacim olarak değilse de temayül olarak kuvvetli olan tarafının bu olduğu dikkatli bir gözden kaçmayacaktır. Bu sebeple Necip Fazıl'ın "müsbet batı" tasvirlerinin, yorumlarının ve

böyle düşünmesine kaynaklık eden mantığın, açık veya örtük sebeplerinin, varsa gerekçelerinin tesbiti ve şerhi gerekmektedir.[46] Çünkü buralarda Cumhuriyet ideolojisinin İslâm ve Osmanlı tarihiyle ilgili tekrarladığı, ders kitaplarına kadar girmiş kabullerin birçoğuna tesadüf etmek mümkündür. Meselâ "otomobile şeytan arabası, matbaaya küfür aleti, Nizam-ı Cedid kaputuna küfür libası ve daha bilmem nelere, bilmem ne hükmünü veren ham ve kaba softa (...), dinin en korkunç suikastçısı (...) tavla zarı kafalı tip" (s. 136) gibi karşı taraftan geldiği zannedilen tanıdık ifadeler eserde farklı şekillerde çokça geçmektedir.

Yalnız şu hatırlatmayı yapmak lazım: Necip Fazıl batının teşekkülü ve fikrî kaynakları üzerinde zaman zaman durmakla beraber,onun açıkça tebcil ettiği ve örnek gösterdiği, Türkiye'yi, İslâm dünyasını ve Müslümanları tenkit için ölçü olarak kullandığı dönem Rönesans dönemi ve sonrasıdır, yani kısmî bir batıdır.[47] XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise batı buhran dönemine girmiş, ruhunu aramaya başlamıştır (bk. s. 42, 45). "Program-Reçete" başlıklı yazıda şu satırları görüyoruz:

> "(...) Evvelâ topyekün Garp dünyası, Türk'ün ve onun arkasında Doğu milletlerinin gözünde, bir türlü sırrına ulaşılmaz tılsımlı bir umacı olmaktan çıkarılmalıdır. Bu dünya, Batı dünyası, *sadece 'Rönesans'tan beri aklın fetih haklarını yerine getirmiş -bize Kur'an'ın emri- ve eşyayı ustalıkla teshir etmeyi bilmiş bir müsbet bilgiler harikasından* başka bir şey değildir ve o sınırdan öteye onun hiçbir takdir ve taklit değeri yoktur. Bütün sahteliklerimizi, karşısında apışıp kalma ve kendisini putlaştırma yolundan devşirdiğimiz *Batı dünyasın*ı böylece *ikiye bölüp, ilk yarısını 'mükemmel!', ikinci yarısına da 'esfel!' diyebileceğimiz ruh ve şahsiyet kıvam*ını tuttuğumuz gün *doğacak güneş, kurtuluşumuz*u müjdeleyecektir"(s. 433, vurgular bizim).

Kitapta ısrarla savunulan esas görüş Müslüman Türklerin ve doğunun "garbın *akıl hârikası* önünde hezimetinin sebebini bir türlü kestir[e]

46 Necip Fazıl'ın batının teşekkülü ve hususiyetleri konusundaki genel fikirleri ve tesbitleri için bk. "Doğu ve Batı muhasebesi" başlıklı 2. bölüm, s. 19-59.

47 "Rönesanstan sonraki dünyanın İslâmî gözle görülemediğine ve güdülemediğine inanıyoruz!" (s. 95); "Ve Garbın Rönesans şahlanışı, Arapların eliyle Batıya intikal etmiş eski Yunan metinlerine dayandığı halde İslâmî temsil kadrosu adına, bu şahlanışın belirttiği mânayı anlayamamak ve ona göre davranamamak ne demek?" (s. 225).

meyen, *eşya ve hadiselere yeniden hakim olma cehdi*ne tırmanamayan ve bazı fertlerini bu yüzden öte tarafa [batıya] kaptırdığı halde *mahzun ve mütevekkil, şuursuz ve bilgisiz bir sadıklar topluluğu*" haline gelinmiş olmasıdır (s. 31. vurgular bizim). Bunun sebebi bir taraftan ham yobaz ve kaba softalar, diğer taraftan inkâr ve kaba taklit yobazları, satıh inkılapçılarıdır. Halbuki "Hikmet müminin yitik malıdır, nerede bulursa alır" (s. 32, 49, 136, 191, 225) hadisine uyulsaydı durum böyle olmayacaktı.

İslâm dünyasındaki modern düşünce hareketleri açısından hiç de orijinal ve yeni olmayan bu fikir ve düşünme biçimi, modern batı dünyasındaki insan merkezli akıl-deney anlayışını, bilim ve teknolojiyi rahatlıkla "hikmet" seviyesine ve esas itibariyle İslâma ait, taklit edilmesi ve alınması meşru unsurlar hatta İslâmdan alınma/batıya İslâmdan geçme (s. 194) düzeyine çıkarırken parlak fakat doğruluk derecesi meşkük cümlelerin, iddiaların önünü olabildiğince açmaktadır. "Derinliğine doğru insanın ve bütün ruh iklimlerinin kaynağı olan Doğu, (...) sığlığına doğru insanın ve bütün madde bilgilerinin menbaı olan Batı"; "Doğu ruha, Batı da maddeye dürbünün doğru tarafıyla bakmış; Doğu maddeye, batı da ruha aynı dürbünün tersini çevirmiştir" (s. 35, 36, 37), "Bugün Batı dünyası tarafından şiarlaştırılmış akıl harikası" (s. 377) gibi hissiyatı yüksek fakat ne dediği pek de anlaşılamayan muğlak ifadeler bunlara ek örnekler olarak verilebilir.[48]

Bu ve benzeri yorumlara göre modern bilim ve teknoloji, modern akıl yürütme biçimleri; vatanı, dini-imanı olmayan "nötr ve evrensel" vakıalardır ve en çok da Müslümanlara yakışmakta, yaraşmaktadır. Bu mantık atom bombasını icat etmeyi, aya çıkmayı da Müslümanlara terettüp eden fakat maalesef yapamadıkları bir vazife, hatta mecburiyet haline getirecektir. Batı veya Avrupa konusunda Necip Fazıl'ı, çok tenkit ettiği modern dönem Osmanlı aydınlarına, Cumhuriyeti kuran kadroya iyice yaklaştıran ve ziyadesiyle problemli ifadelere bir göz atalım:

> "Batıyı anlamak hakkı her şeyi anlamak hakkiyle beraber sadece Müslümanlardadır" (s. 72).
>
> "Fezaya [aya] insan göndermek maddecinin değil, ruhçunun vazife ve hakkı, Müslümanın memuriyeti..." (s. 99)."Atom bombasını bizim dünyamız icad edemediyse kabahati sadece iyi Müslüman olamayışımızda arayalım. Aya biz gidecek ve oraya bilmem kaç

48 *Benim Gözümde Menderes* kitabında yer alan "aklımızı Batı'dan devşirirken ruhumuzu Doğu'da tutmamız" gerektiği ifadeleri, bu mantığın seçmecilikten de ötede nerelere uzanabileceğini göstermektedir.

yıldızlı Amerikan bayrağı yerine tevhid livasını biz dikecektik" (s. 121).[49]

"XVIII. asırda artık aklın madde üzerindeki tecessüs ve tefahhus hakkını sistemleştirmeye ve bu sistemin ilk yemişlerini devşirmeye başlayan Batı dünyasından ve bu aziz cehdi emreden dinin yalnız İslâmiyet olduğundan daima habersiz (...)" (s. 132).

"Garp dünyasını yükselten 'rönesans' hamlesindeki ruh, insan aklının eşya ve hadiseleri feth ve teshir etme vecdi, hakikatte Hıristiyanlığın değil, İslâmın malıdır. (...) Beklediğimiz inkılap ve inkılapçı, yalnız şu düsturun bayrağını açacaktı: *Aklın bütün hak ve müesseselerini Garptan öğrenip, tam hazmedip ve tam benimseyip, bunu kendi öz ruhumuzun emrine vermekten başka işimiz ve çaremiz yoktur*. (...) Dünün, dini yanlış anlayan yobaziyle, bugünün körükörüne Garplılaşma ve maymunlaşma yobazı, aynı zamanda tasfiyesine memur olduğumuz geriliş ve aşağılık kutuplarıdır" (s. 149-50).

"Garplının ruhî butlanından hariç ve iyi taraflarını lif lif ayıklayıp onu 'hikmet ve hakikat müminin kaybolmuş malıdır, nerede bulsa alır' fermanıyle ve gerçek bir bünye aşısiyle Doğu'ya zam ve bundan yepyeni bir terkip çıkarmak" (s. 191-92).[50]

"İslâm inkılabının Asyacılık [Büyük Doğu] davası müsbet Garbı, olduğu gibi Garplının elinden almak, ona malik bulunmadığı ruhu ilâve etmek ve birdenbire bütün Asya'ya teşmil edip sunî ve zalim cihan 'manderen'lerinin karşısına (...) çıkartmak gayesi (...)" (s. 196).

"Mücerret keyfiyet olarak *müsbet bilgiler* İslâmın *malı*dır. Halbuki müşahhas vâkıa olarak müsbet bilgiler Garbın Şark dünyasına ve onun merkezinde İslâm âlemine karşı öldürücü silahı, uyuşturucu zehri ve kıstırıcı tuzağı olmuştur" (s. 224. vurgular bizim).[51]

"(...) Müsbet ilim planından da yıldızlara kement atmaya [aya çıkmaya] kadar her hakkın İslâma ait olduğu öğretilir ve genç nesiller böylece vazifelendirilir" (s. 317).

49 "İslâm ve müsbet bilgiler" başlıklı yazının içinde yer alan bu ifadelerden sonra dile getirilenler muhafazakâr sağ kesimin yorumları kadar Cumhuriyet ideolojisinin söylemine de yaklaşmaktadır: "Ne yazık ki Garplının sırf madde âlemini çepeçevre ihata ve sımsıkı tasarruf etmekten gelen ham kuvvetiyle bizi sarsmaya başladığı günlerde hemen yapılması gereken nefs muhasebesine bağlı olarak müsbet bilgiler şuuru bize dinin bir emri telakki edileceğine, din âlimi geçinenlerimiz arasında bisiklete şeytan arabası ve matbaaya küfür aleti diyenler bile oldu; ve o zaman bu gübre kafalılara 'asıl siz dine iftira bakımından şeytanın emrinde çalışıyor ve asıl siz bu hükmünüzle küfüre yaklaşıyorsunuz!' diyebilenler çıkmadı" (ayrıca bk. s. 132).

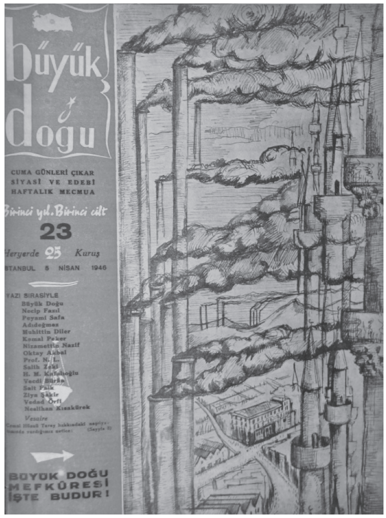
50 Başyücelik Devleti'nde "Hükümetin 11 Davası"ndan biri de "Garbın müsbet bilgiler manzumesini kendi topraklarında iklimlendirici, ananeleştirici ve bütün taklit ve özenti planlarından çekip kurtarıcı"dır (s. 267).

51 Bu yazının başlığı da "Müsbet Bilgiler"dir (s. 224-27).



Büyük Doğu dergisinin 10 Birincikânun 1943 tarihli 13. sayısının kapağı. Türkiye sathında minarelerle fabrika bacaları yan yana, birbiriyle yarışıyor. Bu sayıda yer alan yazı başlıklarından biri "Fabrika ve iman". Şu ifadeler de *İdeolocya Örgüsü*'nden:

> "Büyük Doğu idealinde minarelerle fabrika bacaları, tek ve çift hesabiyle aynı dizide ve yanyanadır", "öyleki, her minaret bir fabrika bacasiyle nişanlı..."



Büyük Doğu'nun 5 Nisan 1946 tarihli 23. sayısının kapağında da minare ve fabrika bacaları çizimi var; içiçe iki unsur bir diğeri için hem lüzumlu hem tamamlayıcı, hem güzel bir öge olarak düşünülmüş. Muhafazakâr-mütedeyyin kesimi uzun yıllar etkileyen kuvvetli bir düşünce bu. Fikir adamları içinde İsmet Özel'e kadar tek istisna belki Nurettin Topçu.

Bu ve benzeri cümleler ve düşünceler modern bilim ve teknolojinin batıdaki hikâyesi, felsefî kaynakları, siyasî ideolojisi, sosyokültürel amaçları ve hususen dinle problemli alanlarıyla irtibatlandırıldığında muhtemelen hissiyat ve psikolojik tatmin dışında elde fazla bir şey kalmayacaktır. Yine de yakın tarihimiz açısından elde kalanı yani hissiyatı ve psikolojik fonksiyonu önemsemek gerekir, çünkü kriz ve geçiş dönemlerinde toplumu ayakta tutan, sıkılaştıran ve istikbale doğru taşıyan felsefî doğruluk ve mantıkî tutarlılıklardan ziyade bu türden çıkarımlar ve kabullerdir. Bununla beraber "Müslümanlıkta dünya odur ki mümin onu zaptedecek, ona hakim olacak, fakat onun esaret ve hakimiyetine düşmeyecek" (s. 102) ve "memuriyeti öteleri fethetmek olan insanın evvela bu dünyayı fethetmesi [lazım]" (s. 122) gibi kuvvetin ve hakimiyetin-tahakkümün peşinde koşmaya doğru giden,

ayrıca felsefî olarak laik-seküler fikirlere yol veren tasavvurlara doğru kaymaları görmek gerekecektir.

Tahsil için Avrupa'ya talebe gönderme meselesi de benzer bir mantık üzerinden savunulmakta ve meşrulaştırılmaktadır. "Ruhları bulanık fakat akılları yetişkin" Avrupa ülkesinde "gayet ince ve ulvi bir casus sıfatiyle", "madde sahasında bilgi toplamaya gönderilecek talebe, bu işini bir gün nasıl olsa hesaplaşacağı Batı ordusundan sır çalmaya giden bir kurmay hüviyetindedir ve (Japonlar gibi) gireceği iklimin kötü tesirlerinden hiçbirine bulaşmaksızın mukaddes sırrı vatanına taşımakla mükelleftir" (s. 317-18, 319-22). Minarelerden yükselen ezanlarla fabrikalardan yükselen dumanların "maddeye hakimiyet hünerini Batıdan koparıp almak" çerçevesinde "aynı dizide ve yanyana" getirilmesi de benzer bir akıl yürütmenin neticesidir ("Fabrika", s. 340-41).[52]

İslâm dünyasında ve Türkiye'de modern batı düşüncesi, modern bilim, modern akıl tasavvuru ve bunların dinle ilişkisi konularında hâlâ yaygınlığını muhafaza eden ve etkisini sürdüren bu mantık ve fikirlerde naif tarafların olduğunu söylemiştik. Fakat bu naif tezahürlerin arkasına geçildiği zaman orada en geniş manasıyla İslâma olan inancın, yürüyüş sırasında ortaya çıkabilecek problemleri çözebileceği fikrini tahkim eden bir güven alanı inşa edilmeye çalışıldığı görülebilir. Yetiştirilecek (yetiştirilebilirse eğer) dava sahibi ve inanmış yeni nesil, kendine güveni olan yeni cemaat da bunun garantisi olacaktır.

Düğümü çözecek olan şey yanlış yolda, "çıkmaz sokak"ta olduğumuzun bir şekilde anlaşılması ve kabulüdür. Yanlış yol ise, Kanuni'den beri tarih, Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet idareleri, bu dönemlerin ideolojileri, kurucu kadroları, bunların ortaya çıkardığı meseleler, insan tipleri, düşünme biçimleri, yaşama tarzları, bu zümrelerin müttefikleri, ipleri ellerinde tutan milletlerarası gizli kuvvetler, laiklik, devrimler, yeni ideolojiler olarak Kapitalizm, Sosyalizm, Faşizm..., velhasıl birçok şeydir. Bunların hepsi "hakiki" İslâmdan uzaklaşmanın, kendini kaybetmenin tezahürleri olarak da anlaşılabilir.[53]

Tam da bu noktada eserin ve müellifin tarih tasavvuruna intikal etmek münasip olacaktır.

52 Bu yazıda Milli Görüş hareketinin sloganları arasına girecek olan "Makine yapan makine" (Fabrika yapan fabrika) ve "Montaj sanayi" karşıtlığı da yer almaktadır. Ayrıca bk. 424, 427.

53 Bu konuda bazı değiniler için ayrıca bk. Burhanettin Duran, "Kısakürek'in siyasi fikirleri üzerine bir değerlendirme", *Hece* (Büyük Doğu ve Necip Fazıl özel sayısı), sayı: 97, Ocak 2005, s. 75-82.

Tarih Fikri yahut Müellif ve Eser Geçmişte ve Şimdi Nerede Duruyor?

Necip Fazıl *İdeolocya Örgüsü*'nde tesbit ve tahlilleri ile tekliflerini bir tarih anlayışı üzerine oturtarak yapmaya çalışır. Eserde karşımıza çıkan "Gerçek tarihçimiz henüz gelmemiştir" (s. 133), "Gerçek Türk tarihi henüz yazılmamıştır. Yazılabilseydi zaten mesele yoktu" (151)[54] türünden cümleler sadece bir gerçeğin ifadesi olarak Türk entelektüel çevrelerinin tarih anlayışlarındaki yetersizliklere ve tarih yazıcılığındaki zaaflarına işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda yazara bugün ve yarın için zemin teşkil edecek yeni bir tarih yorumu yapma ve resmi tarihi değiştirerek gelecek için yeni bir tarih kurma, nihayet bunlar üzerinden yeni neslin tarih bilgi dağarcığını ve tarih hissiyatını farklı unsurlarla inşa etme imkânı da verir. Ayrıca yazar bunun üzerinden son üç asırda kuvvet kazanmış ve iktidarı ele geçirmiş kişilerin, onlar üzerinden yürüyen düşünce ve kurumların zayıflatılması, itibarsızlaştırılması ve tasfiyesi fırsatlarını da yakalamaya çalışır.Buna bir tür "tarihi ele geçirme" de diyebiliriz.

Cumhuriyet devrinde tarih Osmanlı modernleşmesinden biraz daha fazla olarak âdeta bir "savaş alanı"dır; siyasî merkez dâhil olmak üzere taraflar kendileri üzerinden yürütemeyecekleri mücadelelerini ve muhalefet tarzlarını tarih üzerinden, tarihî kişiler, olaylar ve dönemler üzerinden, kahramanlar ve hainlerin, iyiler ve kötülerin yerini değiştirerek, değer hükümlerini terse çevirerek yürütür ve yaparlar.[55] II. Dünya Savaşı sonrasında ve çok partili hayat şartlarında milliyetçi-muhafazakâr kesim için tek parti yıllarını, hususen laiklik politikalarını ve baskıları tenkit (Necip Fazıl'ın sevdiği tabirlerle "muhasebe-hesaplaşma")[56] için tarih alanı daha fazla kullanılabilecek uygun

54 Benzer ifadeler müellifin diğer eserlerinde de var. Meselâ "Türk edebiyatı münekkitsiz ve Türk tarihi müverrihsizdir", "Gerçek tarihçisi ve fikircisi, bunca pohpoh ve çalıma rağmen gelmemiş" ifadeleri için bk. *Ulu Hakan Abdülhamid Han*, s. 12, 13. Benzer tesbitler için ayrıca bk. *age*, s. 400, 410, 450.

55 Necip Fazıl'ın benzerlerine ve daha ağırlarına tesadüf edilecek liste ve değer hükümlerine bir örnek:"Nesil nesil kahraman diye tanıtılan Mustafa Reşit Paşalar, Şinasiler, Namık Kemaller, Ziya Paşalar, Hâmidler, Mithat Paşalar, daha kimler ve kimler palamudun karaya vurma mevsiminde ortaya çıkan küçük idrakli, küçük esnaf tipleridir" (s. 57).

56 Necip Fazıl'ın "muhasebe"yi bir "muhalefet-hesaplaşma" biçimi olarak kullandığı yorumu için bk. Akif Emre, "Büyük Doğu ve Gelecek Tasavvuru", *Hece* (Büyük Doğu ve Necip Fazıl özel sayısı), sayı: 97, Ocak 2005, s. 51-52.

bir araç olarak görülmüş, birçok hüküm bunun üzerinden ters çevrilmiş yahut bir şekilde cevaplandırılmıştır. Bütün taraflar için müsbet veya menfi değer hükümleriyle, tarihle dinin, geleneklerin, millî olanın üst üste geldiği, birbirinin yerine geçtiği noktalar da buralarda teşekkül etmiştir.

Muhafazakâr-milliyetçi-mütedeyyin (daha sonra İslâmcı) kesim içinde resmi tarihe karşı hissiyatı ve sembolik dili kuvvetli bir tarih anlayışı ve ideolojisi geliştiren yazarlar arasında Necip Fazıl'ın hususi ve öncü bir yerinin olduğu tartışma götürmez. Nitekim onun *Ulu Hakan Abdülhamid Han*, *Vatan Haini Değil Büyük Vatan Dostu Sultan Vahidüddin*, *Sahte Kahramanlar, Son Devrin Din Mazlumları*, *Yeniçeri*, hatta bir siyer çalışması olan *Çöle İnen Nur* ve çok yakın döneme ait *Benim Gözümde Menderes* kitapları (başlıkları dâhil olmak üzere), esas itibariyle Cumhuriyet ideolojisine, İslâm'ı ve Osmanlıyı, gelenekleri paranteze alan, bazı bakımlardan reddeden, karalayan resmi tarihe karşı tarih üzerinden getirdiği tenkitler, siyasî-kültürel muhalefet araçları ve büyük muhafazakâr kalabalıklarla yetişmekte olan genç nesiller için koruyucu ve ayakta tutucu yeni hissiyat ve hamaset havuzları oluşturma çabalarıdır. Bu tarih anlayışının ve varılan hükümlerin bilgi, muhteva, derinlik ve deliller itibariyle hayli problemli, yer yer zayıf olması ayrı bir meseledir.

Necip Fazıl'ın takipçilerince en çok tekrarlanan mısralarından biri 1947 tarihli "Muhasebe" şiirinde yer alan "İnanmıyorum, bana öğretilen tarihe!" mısraıdır. Dayanıklı bir sembol olarak "yalan söyleyen tarih" imajı (hatta bir kitap türü) buradan doğacak ve bilgi seviyesini yükseltmeye, sağlamlaştırmaya fazla ihtiyaç duymadan canlı bir alan olarak daima yeni yazarlar, takipçiler ve okuyucular bularak bugünlere gelecektir. Tekrar etmekte fayda var; buradaki tarih kendisinden daha geniş ve etkili bir çerçeve olarak dinle, gelenekle, değerlerle, mefahir ve mukaddesatla, millî olanla rahatlıkla ikame edilebilecek, değiştirilebilecek bir kelime-kavramdır. Bu tarih anlayışına ve sembollerine bugünden bakarken ihmal edilen şey hissiyat ve sembolik dili açısından taşıdığı değer ve muhalefet manasına bulduğu toplumsal karşılıkla, başarısıyla bilgi seviyesi ve doğruluk derecesi itibariyle taşıdığı ciddi zaafların birbirinden ayrılmaması olmuştur.

İdeolocya Örgüsü'nün tarihin, İslâm tarihinin, Türk ve Osmanlı tarihinin, hatta yakın tarihin bütünüyle, bütünlüğüyle fazlaca ilgilenmediğinin altı çizilmelidir (halbuki söylem olarak İslâm anlayışında bütün-

cü ve hepçi olduğunu vurgular).[57] Onun yoğunlaştığı "parçalı" ve bazı bölgeleri bilerek (k)abartılmış tarih kesiti hem bugünün sorumlusu hem de tenkit alanı olarak Kanuni'den itibaren başlayan *buhran* ve *tereddi*(kriz ve gerileme) devridir. Kanuni'den sonra başlayıp Tanzimat'a kadar gelen 300, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e 100, Cumhuriyetten itibaren 50 (1973 yılı itibariyle), toplam 400 yıldır devam eden buhran ve tereddi devrinin ilk uzun devresinde baş illet ham ve kaba softalık, ikinci ve üçüncü dönemlerde ise körü körüne batı hayranlığı, şaşkınlık, taklitçilik ve şahsiyetsizliktir.[58] (Genel dönemlendirmede istisnai bir konuma yerleştirilen Sultan Abdülhamit'in ve devrinin dışta tutulmadığına dikkat etmek gerekir).

Bu tarih tasnifine değerden âri olarak bakıldığında resmi tarihle büyük ölçüde örtüşen taraflarını görmek zor olmayacak, özellikle dönemlendirmeler ve yakın tarihin bir çöküş ve kopma fikri üzerinden kurulması bu çerçevede dikkat çekecektir. Fakat yorum ve değer atfetme açısından resmi tarihten büyük ölçüde veya tamamen başka istikametlere doğru aktığı açıktır. Necip Fazıl'ın Kanuni'den Tanzimat'a kadar gelen dönem için merkeze aldığı şey ilk bakışta resmi tarih gibi sadece fetihlerin durması, maddî üstünlüklerin giderek zaafa uğraması, duraklama devrine girilmesi değil, belki daha fazla "İslâmiyetin vecd ve aşkı yerine yanlış anladığımız kabuğuna ve dış şekillerine esir" olmaktır (s. 50). Bu yüzden ona göre dışta ve kabukta görülen zaferler içte ve özde çürümeyi getirmiştir. İçte ve özdeki çürümenin başlangıcı ise Kanuni'nin şeyhülislâmı ve ulemayı kendisine ve devlete esir etmesi, bir başka deyişle ilmi, dinî bilgiyi, dinî düşünceyi siyasetin emrine

57 bk. s. 95, ayrıca bk. 148-49, 175. "Biz hep'çiyiz; ve İslâm, gökte tek yıldız ve yerde tek kum tanesi bırakmamak şartıyla her şeyi mihrakında toplayıcı hep'çilik ruhu" (s. 371). "Hepçilik" eserde bütünlük fikrinden ziyade muvazaa karşıtlığı olarak da geçer.

58 Tanzimat sonrasının temsilcileri için eserde daha ağır tasvirler yer alır: "XIXuncu asırda mahut ham softa ve kaba yobaz tipi yerini pembe kıçlı maymunlardan daha sefil Avrupa hayranlarına; ve bu defa aynı yobazlığı küfür ve dinsizlik adına göstermeye namzed takma beyinli züppelere bırakmak yolundadır" (s. 132). Fakat "Tanzimatın olmaması değil, aksine İslâmlık emrinde ve çok daha geniş ve köklü bir hareket şeklinde olması lazımdı" (s. 138).
"[Cumhuriyet tarihi boyunca] tam 50 yıldır 10 yaşında futbol, 20 yaşında sinema, 30 yaşında kumar, 40 yaşında içki, 50 yaşında ihtikâr, 60 yaşında sahte vatan edebiyatı ve inkılap nakaratı kahramanlarından başka hiçbir şey zuhur etmedi. (…) Devrim isimli öyle bir put yontuldu ki gerçek oluşun hiçbir kanunundan bahsedilemez, insanoğlunun hiçbir hatırası dile getirilemez oldu" (s. 82).

vermesidir (s. 134, 147, 151).[59] Bunun neticesi ilim alanının ve dinî yorumların derinleşecek ve sıçramalar yapacak kavrayışlardan uzaklaşması, tekrara boğulması ve hezimete yol açması olacaktır:

> "Kanuni'den sonra başlayıp Tanzimata kadar devam eden tereddi devrimiz, İslâmî bir idare içinde İslâmlığı anlayamamak, onu bütün saffet ve asliyetiyle kavrayamamak (...), yeni zaman ve mekâna tatbik edememek, ilerleyen ve giriftleşen insan ve cemiyet tecrübelerini İslâmî ölçüler mihrakında toplayamamak, İslâmiyeti yeni zaman ve mekâna hâkim kılamamak; ve papağanvari nas tekerlemeciliğinin iç mânalardan habersiz ölü idrakinde bütün ruh feyizlerini kaybetmek; böylece insan ve cemiyeti, bütün yeni oluş ve hamlelere karşı öksüz bırakmak ve nihayet iflas ve inhizama [hezimete] kadar sürüklemek gibi tarihi bir seciye ve seyr arzeder" (s. 135, aynı sayfada "ölü bir ezbercilik" ifadesi de geçmektedir, ayrıca bk. s. 91).[60]

Biraz daha dikkatli bir okuma 400 yıllık buhran ve *tedenni, tereddi* devrinin, İslâm anlayışından ve yorumundan ziyade veya bununla irtibatlı bir şekilde müsbet bilgiler (pozitif bilimler) başta olmak üzere batının gelişme/sıçrama ve maddî tahakküm araçlarından[61] uzak kalmanın neticesi olarak ortaya çıktığını gösterecektir. Batı esas itibariyle İslâmın malı olan/olması gereken müsbet bilgileri edinerek, ele geçirerek onu doğuya ve İslâm âlemine karşı "öldürücü bir silah, uyuşturucu bir zehir ve kıstırıcı bir tuzak" olarak kullanmıştır, kullanmaktadır ama "Doğu bu işin sırrını hâlâ kayrayama"mıştır; gerileme ve çöküşün devam etmesinin ana sebeplerinden biri de budur (s. 224).

Tanzimat ve Cumhuriyet devirlerinde Avrupa'nın müsbet bilgileri alınıyor gözükse de "Batının mahrem maktalarını [kesitlerini] göremeden ve oluş sırlarına eremeden yine kabuğuna ve dış şekillerine esiriz" (s. 50).

59 "O devrin hükümdarları da içlerinden geniş ve derin bir dünya görüşüne malik tek şahıs bulunmaksızın emir ve iradeyle nasb ve tayin edilen fetva mümessillerinin sultanî nefse göre din uydurmaya müstaid tavırları (...)" (s. 136-37).

60 Bu satırlarda ve başka yerlerde Necip Fazıl'ın gerçek İslâm (Müslümanlık)-tarihî İslâm ayırımını hatırlatan tasnifler yaptığı görülecektir (meselâ bk. s. 97). "İslâmın saffet ve hakikat devirlerinden başka maziye doğru hiçbir örnek gösterilmeyecek" (s. 191, ayrıca bk. 10, 217, 225, 250).

61 Müslüman şehir fikri etrafında maddî büyüklük vurguları dikkat çekicidir: "İslâm inkılabı milyonluk kitlelere ruhî, harsî, içtimaî, iktisadî, idarî, siyasî, fennî, en ileri bir merkez teşkil edecek olan büyük *Metropolis*lerin binacısıdır" (s. 216).



Büyük Doğu'nun iki ayrı kapağında tarihi düşüşün ve gerilemenin kronolojisi ve unsurları verilmektedir.

> "İlk buhran devremizde bağlı olduğumuz iman manzumesinin vecd ve aşkını kaybettikten sonra anlamadan kabuğa mıhlı kalmak yüzünden *Batı harikasını hemen müşahede altına alıp ciğerlerimize sindirmek ve şahsiyetimizi kaybetmeksizin kanımızda eritmek* imkânlarından nasıl mahrum kaldıksa; ikinci buhran devremizde ayılmak bilmez bir hayret ve dehşet psikolocyası altında Batının kabuğunu bir türlü oyamadık ve meyvesine eremedik" (s. 51).
>
> "Doğuda mânevî ucuzculuk (...) başlangıcın[ın] aşağı yukarı rönesansa rastlaması en ince hususiyet" (s. 55, ayrıca bk. s. 56).[62]

Necip Fazıl modern dönem Müslüman âlim ve aydınlarının akıl yürütme biçimlerine çok benzer şekilde uzun bir gerileme ve çöküş devrinden sonra bir uyanışın (*intibah ve necat* fikri) vücut bulduğunu, bir başka tabirle tarihin olması gereken yerde akmaya başladığını savunacaktır fakat bunun başlangıç tarihi diğer yorumlarda olduğu gibi bir geriye, diyelim ki ıslahat hareketlerine, ıslahçılara, tecdit hareketine, Meşrutiyet'in ve hürriyetin ilânına... pek gitmez, çok tebcil edilen Sul-

62 Necip Fazıl'ın tarih anlayışı konusunda ayrıca bk. Fahrettin Altun, "Alternatif Tarih Yazmak: Necip Fazıl Kısakürek'in Hafıza Siyaseti", *Toplum ve Bilim,* sayı: 123, 2012, s. 170-203.

tan Abdülhamit'e de uzanmaz; milât *Büyük Doğu*'nun çıkmaya başladığı tarihtir, daha doğrusu yazarın bizzat kendisidir.[63]

Yeni ve doğru tarih, İslâm'ın ve Türklerin yeni ve ümitvar talihi kendisiyle başlamaktadır, bunda şüphe yok. Karşıtlara, tenkitlerinin muhataplarına, bugünkü kötü durumun müsebbibi olan kişilere, gruplara, zihniyetlere... bakıldığı zaman da kendisinden başka doğru yerde, doğru yolda kimse kalmamaktadır.

Metne Karşıtları Üzerinden Bakmak: "Aşksız Ham Yobaz, Duygusuz Kâfir, Nasipsiz Reformcu..."

Necip Fazıl *İdeolocya Örgüsü*'nü inşa ederken karşısına koyduğu, değiştirip dönüştürmek istediği yahut tenkit edip reddettiği, karaladığı"içeriden" bazı kişilere, gruplara, dönemlere ve fikirlere de ısrarla temas eder. Kitabı derinliğine anlamak ve şerh etmek için bu bahiste ilk fark edilmesi gereken husus eserin kurgulanışı ve inşası sırasında karşıtların yan ve tali unsur düzeyinde değil esas unsur gibi ele alınması ve böyle kurularak işlenmesi, belki kullanılmasıdır. Bunun sebebi muhtemelen eserin jargonu ve yapısal özellikleri kadar mevcut ve muhtemel taraftarlar nezdindeki hissiyatını ve etkisini kuvvetlendirmek, karşı tarafı sarsmak, mahkûm etmek, hatta kendi tarafını sıkılaştırmak için karşı düşmanlıkları artırmak, nihayet pratik olarak da metnin yazımını kolaylaştırmaktır. (Burada eseri oluşturan metinlerin yüksek sesli siyasî ve ideolojik bir mücadele yürüten bir dergide baş/ilk yazı gibi yayınlandıklarını tekrar hatırlamalıyız). Bilgi ve fikir kademeleri gözetmeyen, düşünmekten ve soru sormaktan ziyade kabul ve tasdik talep eden, bu yüzden de kendi içinde farklı müzakerelere ve tartışmalara kapı aralamayan bututum aynı zamanda ciddi bir zaafiyetin ve donuklaşmanın zemini ve habercisidir.[64]

63 Bir örnek vermek gerekirse; "Evvelâ 300 küsur, sonra 100 küsur, en sonra 50 küsur yıllık devreler halinde; evvelâ kuvvetten düşme, sonra baygınlık geçirme, en sonra da komaya yatma felâketlerini yaşayan İslâm davası, Türkiye'de 30 yılı aşkın çileler nihayetinde ve gökten yıldırım gibi ilâhî bir darbe neticesinde, kendisini birdenbire aynı hikmet noktasında bulmuştur: 'İşte şimdi ocak kızıştı!'... Bu çeyrek asırlık bir vâkıadır, ancak çeyrek asırdan beri yanmakta ve kızışmaktadır ve bu ocağın üzerine kutupların buz dağlarını devirseler onu söndürebilmenin imkânı yoktur" (s. 459).

64 Rasim Özdenören'in aşağıdaki cümleleri bir gerçekliğe işaret ettiği kadar Necip Fazıl'dan takipçilerine intikal eden bir zaafa da kaynaklık etmiş gibidir; bu zaaf düşünmekten, yoğunlaşmaktan, üst bilgi düzeyine çıkarmak-

"İnsan/eser biraz da reddettiği ve tenkit ettiğidir" gerçeği üzerinden yürürsek karşı tarafa yerleştirilen bu kişi, grup ve fikirlerin müşahhaslaştırılması, ete kemiğe büründürülerek görünür hale getirilmesi çoğu kitap için özellikle de *İdeolocya Örgüsü* söz konusu olduğunda iyi bir tahlil metodu ve unsuru olarak önem kazanacaktır.

Karşı tarafta/düşman hattında yer alanların tarifi veya tasviri sırasında onlar için hangi sıfatların ve vasıfların kullanıldığı, onlara ne türden hakiki yahut sembolik elbiselerin giydirildiği meselesine odaklandığımızda önümüze çıkacak olan en bariz ve temsil gücü yüksek kelime-kavram *yobaz* olacaktır. Yani devrin ifade dünyası ve mücadele dili içinde nerede ise bütünüyle mütedeyyin ve mukaddesatçı insanlar, Müslüman halk, başörtülü-çarşaflı-peçeli kadınlar, hususen dinî kisveli kişiler, imamlar, hocalar, âlim ve şeyhler için kullanılan bir kelime-kavram. Necip Fazıl bu kelimeyi elbette Cumhuriyet idaresinin ve ideolojisinin kurucuları ve savunucuları için de kullanıyor, bu haliyle o aynı zamanda uygun, etkili bir karşı saldırı elemanıdır. Nitekim "devrim/küfür yobazı" tiplemesi onun yaygınlaştırdığı bir figürdür. Fakat daha önemli olan onun, mahkûm edici ve karalayıcı bu kelime-kavramı Cumhuriyet ideolojisinin dili istikametinde yani Müslümanlara, dindarlara, tarikat mensuplarına, âlimlere, hocalara yönelik olarak da kullanmasıdır, belki daha fazla onları ele vermesidir.

Aşağıdaki cümlelerde görüleceği üzere karşı iki menfi kutupta yer alan ama değer itibariyle eşitlenen iki yobaz tipi için kullanılan ifadeler büyük ölçüde aynıdır. Bir başka şekilde söylersek önce mahkûm edilmek sonra da değiştirilip dönüştürülmek istenen iki yobaz tipi yazara göre eşit uzaklıkta ve kendisinin dışındadır:

> "Bir tarafta ham yobaz ve kaba softa, öbür tarafta ondan daha ham inkâr yobazı ve daha kaba taklit softası; ikisi arasında da boynu bükük, dilsiz ve iktidarsız halk kitleleri (...)" (s. 32).
>
> "Sakın yobazı bir dâvaya, onun en mahrem çilelerini çektikten sonra kıl ve nokta feda etmeksizin emirlere sımsıkı bağlanan ulvî adam sanmayınız! Yobaz her sahada, asla anlayamadığı ve içyüzünü göremediği tecelliler karşısında papağan gibi hep aynı aksülamelleri

tan çok belki sadece bir hissiyatla, hatta hamasetle yetinme olarak tezahür etmiştir, etmektedir: "Fikirlerinin isabetli olup olmaması o kadar da önemli değildir bence. Fikirlerin isabetli olup olmamasından çok söylenen şeylerin insanı o konu üzerinde düşünmeye kışkırtıp kışkırtmaması daha önemlidir. Merhum üstat sanıyorum en çok bunu başarmıştır; konu üzerinde düşünmeyi, konu üzerinde yoğunlaşmayı".*agm*, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-6 İslâmcılık*, s. 149.

> gösterip 'Nuh' diyen fakat 'Peygamber' demiyen; ve insanda en büyük ilâhî nimet, ruh ve fikri bekçi sopası, tulumbacı nârası ve 'yurya!" çığlığıyla boğmaya kalkışan, böylece inanışları kör ve havasız nefsaniyetine indiren insan kılıklı insan tersidir" (s. 369).
>
> "İç ölüm tehlikelerinden birincisi [olan] (...) ham softa ve kaba yobaz dinî hükümler çerçevesine bağlı gerçek mümin değil (Büyük Doğucu, işte şeriatten kıl feda etmeyecek olan o mümindir) dini kendi havasız ruhuna ve kör nefsaniyetine tâbi kılan vecdsiz, idraksiz ve nasipsiz kışır ezbercisi..." (s. 398-99).

Metinde muhafazakâr, mütedeyyin yobazlar için yapılan sert tasvirlerde ve varılan katı hükümlerde bir gerçeklik ve haklılık payı olmakla beraber bu tesbit ve tenkitlerin devrim yobazlarını tenkitte haklılık kazanmak için bir imkân, Müslümanları "cahil+ahmak+geri+yobaz+kaba'nın müsavisi" kabul eden (s. 141) "seri malı politikacılar ve sözde münevverler" cephesini zayıflatmak için bir taktik olarak kullanıldığını da görmek gerekecektir. Burada kendi tarafına da sert bir şekilde yüklenmek aynı zamanda bir yazı siyaseti gibi durmaktadır. "Dünün her türlü dal nimetine düşman, din hikmetleri dışı ham kaba softası neyse bugünün Noel ağacı simsarı küfür yobazı odur!" (s. 376), "biri dinin öbürü küfrün yobazı, ham ve kaba softası" (s. 51, 299-300) cümleleri buna verilebilecek örneklerden sadece ikisidir. Bu akıl yürütme biçimi aynı zamanda Müslümanları (yobazları) kurban vererek İslâm'ı savunmanın, onu kurtarmanın bir yolu olarak da devreye sokulacaktır. (Aynı zamanda modernleşme döneminde bir savunma ve tasfiye çerçevesi olarak sıkça kullanılacak olan "kabahat İslâmda değil Müslümanlarda" naif mantığının bir uzantısı).

Müellif devrim yobazlarına soruyor: "İslâm ve Şeriat mefhumlarından niçin korkuyorsunuz,siz, küfür rahipleri?!" Cevap yerine kurulan cümle şöyle:

> "Bu [korku] halinize sebep, İslâm ve Şeriat mefhumlarını, bir zamanlar bizzat İslâm ve Şeriate zıt anlayışla temsil edenlerin sebep oldukları felâketler ve kötü misâllerse, sizden evvel dinin mahkûm ettiği ve edeceği o sakîm zihniyeti suçlu bulacağınıza niçin İslâm ve Şeriati suçlu buluyorsunuz?" (s. 395-96).

Necip Fazıl'ın ve eserin karşısına aldığı muhafazakâr, mütedeyyin cenahın menfi tipleri birkaç gruba ayrılmaktadır ve (âdeta yaşadığı dö-

nemde “kendisi”hariç[65]) nerede ise kimseyi dışta bırakmamaktadır. Bunlar; a)Reformacılar, b) Hevaî ve nefsanî tefsirciler, c) Satıhcı ve kışırcı şeriatçiler, d) Sahte ve yalancı sofiler, e) Ham ve kaba softalardır (s. 155-62).

İlk iki grup yeni eğitim kademelerinden geçen ve dinde reform yapmak isteyen, dinin ana kaynaklarını akla ve nefislerine/arzularına göre yorumlayan, içtihat ve tecdit taraftarı (“müçtehit taslakları”), tasavvufla mesafeli, şahsi sebep olarak da “kendisi”ni (“gerçek ve derin Müslümanı”, “derin ve gerçek mümini”, s. 155, 205) mutlak otorite kabul etmeyenler, tabir caizse yeni İslâmcılar, yeni eser sahibi kişiler, siyasetçiler ve hocalardır (İsim olarak kimlerin kastedildiği konusunda fikir edinmek için bk. bu yazı, 16 nolu dipnot). Müellif İslâmiyet için de, Türkün ruh kökü için de yetersiz ve tehlikeli gördüğü bu kişi ve gruplara karşı sert ve tavizsiz, hatta küçümseyici bir tavra sahiptir:

> “İslâm inkılabını kim örgütleştirecek? Reformacılar mı, nefsanî ve havaî tefsirciler mi, kışrî[kabukta kalan, öze inemeyen] şeriatçiler mi, ham ve kaba softalar mı, yalancı sofiler mi, yeni müçtehit taslakları mı, yoksa bunlardan hiçbiri olmadığını telkin ederken kendisine henüz bir sınıf ismi veremediğimiz, mücerret bir ifadeyle gerçek ve derin Müslümanlar mı?” (s. 155).
>
> “(…) Zuhur ancak Türkten beklenebilir, Türkte bozulan ancak Türkte düzelebilir. Türkte düzelince de her yerde düzelir ve her yeri düzeltir.
>
> Bugün İslâm âleminin mütefekkir tanıdığı, Türk müctehid taslaklarının da dış numuneleri bazı tiplerde bu davayı kavramak ve onun nefs ve kâinat muhasebesine erişmek imkân ve istidadı olmadığı gibi, devlet ve siyaset recüllerinde hiçbir asliyet ve şahsiyet görüşü mevcut değil, bunların takip ettiği ve darağacına kadar gönderdiği şu veya bu teşekkülde de Sırat köprüsünü aşabilecek marifet ve çeviklikten eser yoktur. Türkiye’de karardığı için her yerde kararan ve ancak Türkiye’de ışıklandırılacak olursa her yeri ışıklandıracak olan İslâm güneşinin doğuşunu kendi ufuklarımızda karşılamak şuuruna sımsıkı yapışalım!” (s. 421-22).

Eserin muhafazakâr, mütedeyyin cenahtan karşısına aldığı menfi tiplerin son üç grubu ise daha ziyade geleneksel din anlayışını benimseyip sürdüren kesimler; zâhirci şeriatçiler, şekilci ve tekrarcı hocalar, dervişler, halktan Müslümanlardır;“mukaddes şeriatin kışrında kalmış, vecdsiz, çilesiz, hikmetsiz, dinde ne tarh, ne zam, ne indirme, ne

65 “Bizi 400 yıllık bekleyiş devremizin son ıstırap sayhası ve bu inkılabın ilk sesi kabul edebilirsiniz” (s. 150).

bindirme olmayacağından habersiz gafil insan"lar (s. 161); "Allah'tan gelen fazl, feyz ve rahmete set çekenler"dir (s. 172).

Bir Nakşî şeyhini, Abdülhakim Arvasi'yi tanımış ve ona bağlanmış, tasavvufu önemsemiş (bk. s. 126-27, 163-71) bir insan olarak yazarın, tasavvuf çevrelerindeki din ve dünya tasavvuru, dervişlik, halk dindarlığı, nihayet bütün bunların beslediği ahlâk anlayışı, yaşama üslubu için serdettiği tenkitler üzerinde düşünmeye değer unsurlar taşıyor:

> "Pasif seciye numuneleri olarak sahte ve yalancı sofiler (...) Tarikat ve marifet taslayan şeyh edalı bu nevi eçhel ve esfel[zırcahil ve tam sefil] mikropların içinde türlü üfürükçüler, gâipten haber verenler, devlet ve istikbal dağıtanlar, tılsım ve keramet taslıyanlar, namaz ve ibadet sevabı bağışlayanlar ve daha neler neler...
>
> Sahte ve yalancı sofilerden bir kısmının en zehirli tesiri de derviş seciyesi adına heykelleştirdiği korkunç ruh tablosudur. Pis, hasta, dünya ile alakasız, iradesiz, tedbirsiz, bütün madde ve mâna hakimiyetinden uzak, nerede akşam orada sabah, topyekün ictimaî vazife hissine lâkayt, kapıları çalıp 'şey'enlillâh-Allah için bir şey' istemeyi ve dilenmeyi şiar edinmiş tipler... Devirler boyunca bütün vatan bu nevi dervişlerle dolmuştur.
>
> Bütün dinlerin ve medeniyetlerin anası olan ve aslî rengini İslâmlıktan alan Doğuya, Avrupalının gözündeki sahte ve yalancı mânayı verdiren işte bu sahte ve yalancı sofilerdir! Onların en tehlikeli cephesi de cahil insanları çabucak avlayıveren güya renkli ve sanatlı ruh hâletleridir.
>
> Sahte ve yalancı sofiler muhkem ve mukaddes şeriat tablosunun önünden tahrip eden ham ve kaba softalara karşılık onu arkasından bozan ihanet unsurlarıdır" (s. 163).

Görüldüğü gibi yazarın muhafazakâr, mütedeyyin "yobazlar" için kurduğu/kullandığı dil Cumhuriyet ideolojisinin diline, yer yer aynı dedirtecek kadar çok yakındır. Aslında "ham ve kaba softa-yobaz" için eser boyunca devreye sokulan unsurlar ve yapılan imalar da böyledir. Meselâ "ham ve kaba softalar, yobazlar" otomobil, matbaa, Nizam-ı Cedid, yeni kıyafet gibi yeniliklere küfür diyerek karşı çıkmış "şeriat maskesi altında şeriata ihanet eden (...) dinin en korkunç suikastçısı (...), tavla zarı kafalı tip"lerdir (s. 136); bunlar "dini ışıksız beynine ve buudsuz ruhuna uydurmak isteyen ham ve kaba softa"lardır (s. 150), "İslâmiyeti feyizlendirme babında bâtıl güdümler"dir (s. 172).

Önümüzde bizce önemsenmesi gereken bir soru var: Bu soru "hocalara, şeyhlere, Müslüman halka dini anlama ve yaşama tarzları, kabulleri ve tepkileri üzerinden yöneltilen bu türden ağır tenkitler, hatta karalamalar acaba din adamlarından, Müslümanlardan ve daha geniş manada dinî alandan olan beklentilerin yüksek ve vasıflı olmasıyla alakalı olabilir mi?" şeklinde özetlenebilir. Metinlere ve üsluba dinî alanın ve temsilci kişilerin yetersizliği üzerinden bakmak araştırıcın önüne yeni tahlil imkânları çıkarabilir.[66] Fakat eserin örnek tiplemesi hayli farklıdır: Aktif, mütehammil, mistik, ahlâklı, mücadeleci, estetik, azimli, örgütlü, kuvvetli, mantıklı, güzel, muktedir...

> "Nâr-ı beyzâ halinde bir vecd ve aşk mizacı, sultanî bir nizam ve disiplin zevki, sırasında baldan tatlı ve sırasında zakkumdan acı bir seciye, sabrından zerre kaptırmaz sebat bünyesi, şecaat, fedakârlık, atılganlık, derinlik, gerçeklik melekeleri; ve bunlarla bir arada, kâinattaki her noktanın kıymet hükmüne ve bütün bir dünya muhasebesine sahiplik şiarı... Hayatı bütün dallarıyla kuşatıcı, renklendirici, süsleyici bir 'estetik: güzellik sanatı', dağları, taşları devirip sürükleyici ve gaye noktasına sürücü bir 'diyalektik: metodlu düşünme ve ifadelendirme sanatı', başıboşları mıknatısların demir tozlarını çekişi gibi toplayıp derleyecek bir 'retorik: örgüleştirme sanatı', silahların tesir kudretini saha saha bölgeleştirecek bir 'taktik: tâbiye sanatı'. Bu kıymetler bu dâvayı güdenlerce, başlarına geçirmek zorunda oldukları vasıfların tâcından birer elmas taş..." (s. 181-82).[67]

İdeolocya Örgüsü'nde ikinci büyük karşıt kümeyi bir başka yobaz taifesi, devrim/küfür yobazları,[68] devrimbazlar, Tanzimat'tan beri varlıklarını sürdüren emperyalistlerin içimizdeki taklitçi ajanları" (s.178) oluşturmaktadır (bunlara tersten eserin kurgusunda bulunan/kuruluşuna katkı veren küme de denebilir). En bariz vasfı İslâmiyet ve Türkün ruh kökü karşıtlığı olan bu grubun içinde de birçok kişi ve kesim yer almaktadır. Necip Fazıl tarafından özel olarak düzenlenmiş, "hedef"teki "Devrimbaz Karviziti"nde "Mânevî batı sömürgeciliğinin iç ajanı ve Türk ruh kökünün DDT'yle kurutucusu" yazmakta, bunu açıklamak babında ise "Komünistler, kozmopolitler, Yahudiler, dön-

66 Bu soru etrafında ele alınması ve tartışılması gereken benzer bir problem Nurettin Topçu'nun metinlerinde de vardır.

67 Bana karşılık "yılgınlığı, düşüklüğü, küçüklük ukdesini, nefs güvensizliğini, mızmızlığı, hareketsizliği, dünya ve eşyaya karşı ilgisizlik ve bilgisizliği kendi menfi kutupları saymak ve şiddetle mahkum etmek borcu altında" bir tipoloji (s. 181).

68 "Küfür yobazları" başlıklı bir yazı için bk. s. 409-10.

meler, masonlar ve daha nice nikap altındaki İslâm düşmanları"ndan, ayrıca bunlarla irtibatlı olarak Makedonya kabadayılarından, "eşkıya ocağı" İttihatçılardan, Cumhuriyet ideolojisi mensuplarından... bahsedilmektedir (s. 180-181, 139, ayrıca bk. s. 190).[69]

Batılılaşma meselesine, Cumhuriyet inkılaplarına dair tahlil ve tenkitlerin de yapıldığı bu geniş yobaz cephesinin içinde Cumhuriyetle, kriz ve ihtilâl dönemleriyle atbaşı yürüyen komünistler ve solcular (gizli ve örtük olarak Kemalistler) de vardır.

Sonuç Yerine Birkaç Teklif

Necip Fazıl merkezli olarak Türkiye'de milliyetçi-muhafazakâr-mukaddesatçı (sonra İslâmcı) düşüncenin tabiatını, bilgi ve yorum kapasitesini, dinî-siyasî-kültürel mücadele biçimlerini, dayanıklı yahut zayıf taraflarını, sathi yahut derin yönlerini, mahalli yahut evrensel veçhelerini, değişen ve devam eden çizgilerini, sloganlarını, ağırlık noktalarını, dil ve üslubunu, söylemini... anlayabilmek için önemli ve temsil gücü yüksek bir metin olan *İdeolocya Örgüsü*'nün ele alınması gereken başka önemli başlıkları da bulunmaktadır. Bunlardan Sanat-Şiir-Poetika ile gelecek tasavvurları derinliğine olmasa da nisbeten çalışıldıkları için bu yazı çerçevesinde ihmal edilmişlerdir. İslâm anlayışını da bir şekilde ihtiva eden "İslâm İnkılabı" ve siyaset, devlet, idare tarzı, siyasî kurumlar, otoriterlik meselelerine de eğilen "Başyücelik Devleti" burada doğrudan ele almadığımız diğer konulardır. Zaten yapmak istediğimiz şey kitabı bütünüyle tahlilden ziyade eserin uzun bir zamana yayılan kronolojisinin, şekil ve muhteva itibariyle değişken bir karakter arz eden yapısal özelliklerinin ve Cumhuriyet devri Türk düşünce tarihini ilgilendiren problemlerinin nasıl ele alınacağı ve çalışılacağına dair yeni bir metod geliştirmek ve bazı ana başlıklar altında bunu denemekti. Dönemiyle, döneminin bazı aydınlarıyla mukayeseler ve

69 Büyük Doğu'nun düşmanları da aşağı yukarı bunlardır: "1. Bütün CHP, 2. Bütün muhalefet madrabazları, 3. Dönmeler, 4. Komünistler, 5. Dinsizler, 6. Sünnet ehline zıt sözde Müslümanlar, 7. Eserden, nefesten ve şöhretten mahrum sanatkâr ve mütefekkir kopyaları". Buna karşılık Büyük Doğu'nun dostları: "1. Gerçek Müslümanlar, 2. Sahici Anadolulular, 3. Mücerret, fikir, ruh, sanat ve dava aşıkları". 14 Kasım 1947 tarihli *Büyük Doğu*'dan aktaran Levent Cantek, "Büyük Doğu", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 5-Muhafazakârlık*, s. 650.

bugüne intikal eden fikir ve söylemlerinin nasıl devam ettiği, etkisinin nasıl sürdüğü meselesi hariç bunun büyük ölçüde gerçekleştiğini düşünüyoruz.

Bitirirken birkaç hususa işaret etmek ve bazı tekliflerde bulunmak istiyoruz:

1. Necip Fazıl'ın yazı ve yayınları için, başlangıç düzeyindeki bazı teknik ihtiyaçları karşılamak ve ilk bilgilere ulaşmak bakımından nisbeten faydalı olan bir bibliyografya hazırlanmış ve basılmıştır.[70] Fakat teknik olarak çok da kullanışlı ve güvenilir olmayan, çünkü usulü belli olmayan bu karışık çalışma mükerrer neşirler, başlık değişiklikleri, hangi yazıların hangi kitaplara girdiği gibi önemli konularda, -yazıların üst başlıklarının kendi imaları dışında- nerede ise hiçbir bilgi ve fikir vermemektedir. Halbuki fikir tarihi ve edebî tenkit çalışmaları bakımından kronoloji ile şekle yahut muhtevaya ilişkin değişiklikler, mükerrer neşirler, yazar merkezli dergi ve gazete haritaları farklı derecelerde de olsa önem arz etmektedir.

Bu sebeple ilk yapılması gereken şey uzun ve hareketli bir zaman dilimi içinde, birçok yayın organında ve çokça yazı yazan, çokça kitabı neşredilen Necip Fazıl'ın tam ve güvenilir bibliyografyasını ortaya çıkarmak olacaktır.

2. Umumi ve vasıflı bir bibliyografya çalışması tek tek eserler için muhtaç olduğumuz bütün teknik ihtiyaçları karşılamaz. Bu bakımdan *İdeolocya Örgüsü*'nde yer alan yazıların *Büyük Doğu*'daki birden fazla neşirleri, künyeleri dahil olmak üzere kitap halinde baskılarındaki künyeler ve farklılıklarda kronolojik bir düzen içinde tek tek tesbit edilip gösterilerek âdeta bir edisyon kritikli neşir yapılmalıdır.[71] Çünkü 1943-1976 yılları arasında devamlı yeniden oluşan ve yazarıyla, dönemleriyle birlikte değişerek gelişen, bir kısmı ciddi olmak üzere ilaveler ve çıkarmalar gören bu eserdeki ifadelerin iç hikâyesi ve kronolojisi tam olarak bilinmediği zaman bir düşünce tarihi metni olarak ele alınması imkânsız denecek kadar zorlaşmaktadır.

70 Suat Ak, *Necip Fazıl Bibliyografyası Dergi-Gazete Yazıları İndeksi, Büyük Doğu Fihristi*, İstanbul, Büyük Doğu Yay., 2013

71 Orhan Okay "Poetika" yazıları için kısmi de olsa böyle bir çalışma yapmıştır. Metni için bk. Orhan Okay, *Poetika Dersleri*, 3. bs., İstanbul, Dergâh Yay., 2014, s. 132-80.

Böyle bir tenkitli metinçalışması için müellifin vefatından önceki son baskı olan 1976 (veya buna sadık kalınarak yapılan 1986) baskısını esas almak muhtemelen en doğru tercih olacaktır. (Aslında böyle daha nitelikli ve çapraz sorulara cevap verebilecek bibliyografik çalışmalar Necip Fazıl'ın bütün yazıları ve hususen bütün kitapları için de yapılmalıdır). Necip Fazıl'ın vefatından sonra yazılarından derlenerek hazırlanan ve basılan kitaplarında, yazıların künyelerinin, teknik olarak eksik de olsa büyük ölçüde verilmiş olması faydalı ve doğru bir tercihtir. Bunun daha önce yayınlanan kitaplar için de yapılması gerekmektedir.

3. *İdeolocya Örgüsü*'nde ele alınan ve işlenen birçok konu yazarın başka yazılarında ve kitaplarında da ele alınmış ve işlenmiştir. Hatta bir kısmında tekrar denebilecek kadar cümle, fikir, ifade benzerlikleri ve yakınlıkları vardır. Doğrudan veya dolaylı bu irtibatlar ve ilişkiler de yine kronoloji ve muhteva gözetilerek tespit edilmeli ve hiç değilse çalışılan konu başlıkları itibariyle gösterilmelidir. Belki bunun için eserlerin, kitapların tamamının konu ve kelime-kavram merkezli olarak taranabileceği, ayrıca kitapların farklı bütün baskılarının ve *Büyük Doğu* dergisi koleksiyonu taramalarının da bulunacağı bir site hazırlanması bile düşünülebilir.

Necip Fazıl'da Tarihin 'Dönüş'ü

MUSTAFA ARMAĞAN

"Tarih bir masal albümü değildir.
Tarih, bir kıymet hükmü tablosu..."
Necip Fazıl Kısakürek

Semavî öğretiler hariç hiçbir kitabın veya yazarının ebediyen geleceğe intikali diye bir hadise beşerî sınırlar içinde mümkün değildir. Bırakalım ebediyeti, bin yıl, beş yüz yıl veya hatta elli, yüz yıl içinde bile zamanında unutulmaz gibi görünen isimlerin nasıl unutulmuşlar mezarlığına gönderildiğini biliyoruz. "Hâce-i Evvel" diye namı çıkmış olan Ahmed Midhat Efendi gibi bir 'yazı makinesi' bile Meşrutiyet devrinde unutulmuş, Darüşşafaka Lisesi'nde gece memurluğu yaparken talebelerin kucağında son nefesini vermişti.

Demek ki şahıslar, eserler, kelimeler, fikirler, besteler ve imajlar zaman içindeki yıpratıcı yolculuklarında yorgun düşer, solar ve örselenir; bir başka çağda aynı pırıltılar görülmez olur narin kanatlarında.

Tabii bu arada daha önceki çağların göremediği yüzlerini gösterme fırsatını buldukları da olur büyük kitapların, büyük yazarların, kavramların...

"Normal insanlar hayatlarında bir kere buluğ acısı çekerler" der Goethe, ardından "Fakat" diye de ekler: "Dehanın çocukları bu acıyı birçok kere çekerler, zira böylece her defasında gençleşirler."

Büyük yazarların buluğ acısını sadece hayatlarında değil, ölümlerinden sonra da yaşadıklarına tanık olunur zaman zaman. Öldükten sonra da gençleşen yazarlar vardır. Yaşadığı günlere ait güncellik kelepçesinin hürriyetlerini sınırladığı fikirler, ölümlerden sonra değişen sosyal atmosfere özgürce yayılır ve kapalı kaldığı zarftan çıkıp başka soluklara değer, yeni adreslerin kapısını çalar. Sabahattin Âli kendi sağlığında

bugünkü kadar meşhur değildi mesela. Nietzsche “postmodern dönüş”ten sonra giderek gençleşiyor vb. Demek ki zamanın bulutları aklın bazı dağlarının üzerini örterken diğerlerininkini açıyor.

Bir yazarın bütün yazdıkları yaşayamaz bu yüzden; bütünüyle ölemediği gibi. Büyük yazarların, dâhilerin bile bazı metinleri kısa vadede, diğer bazıları orta vadede ölür, hatta ölmelidir... Bir de yaşayan, yaşaması gereken tarafları olur. İşte 1940’ların sonu ile 1970’lerin sonu arasındaki 30 çalkantılı yılda veludiyetiyle de büyük bir yazar olduğunu ispatlayan Necip Fazıl Kısakürek’in eserlerinin kısa veya uzun vadede ölen, kaçınılmaz olarak ölecek olan ve bir şekilde yaşayacak olan taraflarını ayırt etmek bu bakımdan önemlidir. Herhalde *Çile* adıyla topladığı şiirleri yaşayacaktır ama “Raporlar”ı veya *Esselam*’ı için de aynı şey söylenebilir mi? Herhalde hayır...

1920’li yıllarda Türk şiirine yepyeni bir ses, eda ve soluk getiren Necip Fazıl Kısakürek, 1940’lı yıllardan başlayarak bu defa fikir, tasavvuf ve bu arada din ve tarih sahalarında geniş bir okur kitlesi üzerinde uzun vadeli etkiler bırakan eserlerini peş peşe verecek ve muhafazakâr/İslâmcı kesimin tarih görüşünde muhtemelen etkileri bugüne kadar uzanan bir dizi argümanın mucidi olmasa bile savunucusu olarak daima ilk planda hatırlanan şahsiyetlerden olacaktır.

Ne var ki, Yahya Kemal’in “tarih musahabeleri”ne atfen kullanılan “tarihin şiirini yazdığı” yakıştırmasının Necip Fazıl’ın yaptıkları veya yapmak istedikleri için kullanılması pek yerinde olmayacaktır. Her ne kadar şairliğinin onun tefekkür ve felsefe kudretini sonuna kadar beslediği ama öte yandan da sınırlandırdığı, daima etkisi altında bulundurduğu, bu yüzden onun en rahat at oynattığı alanın, şiire açık bir tarafı her zaman olan tasavvufî düşünce ve hikemiyat vadisi olduğunu belirtmekte fayda vardır.

Diğer yandan elimizde hiç de azımsanmayacak miktar ve hacimde tarih üzerine yazılmış kitapları (“tezleri”), yazıları, piyeslerive “hitabeleri” mevcut. Mesela *Yeniçeri*, *Sultan Vahidüddin*, *Çöle İnen Nur*, *Tarih Boyunca Büyük Mazlumlar*, *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han, Sahte Kahramanlar*, *Tarihimizde Moskof* vb.[1]

Peki, onun bu eserlerini nereye oturtmamız ve nasıl değerlendirmemiz icab eder?

1 Vefatından sonra vaktiyle *Büyük Doğu* dergisine bazen isimsiz, bazen mesela “Dedektif X Bir” gibi muhtelif müstear adlarla yazdığı yazılar da çeşitli başlıklar altında kitaplaştırılmıştır. Mesela: *Vesikalar Konuşuyor*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2009,

Dâva ve Beklenen Kurtarıcı

Yukarıda epigraf olarak verdiğimiz cümlelerinde görüldüğü üzere biraz sabırsızca yapılmış görünen aforizmatik değerlendirmesi, onun tarihi 'tarih' olarak değil, normatif bir düzeyde ve bir hesaplaşma zemininde ele alacağının ilk işaretlerini verir gibidir. Aynı şekilde Nuh'un Gemisini yeniden inşa etmekten söz edişi de,[2] asırlardır bir kurtarıcı beklediğimizi ısrarla ve defaatla dile getirmesi de sadece bu kaygıdan kaynaklanır. Tarih onun nezdinde bir hesaplaşma zeminidir. Teorinin veya "ideolocya"nın görünen eli, tarihin tozlu perdeleri arasında sürekli deveran halindedir.

1970 yılında bir seçim münasebetiyle gittiği Konya'da 'beklediği kurtarıcı'yı geleceğinden son derece emin bir eda içinde şöyle anlatmıştır:

> "Bu kurtarıcı gelecektir! Gelmeye mecburdur! Zira gelmeyecek olursa, bütün pısırıklığı ve boyun eğişi içinde olanca iman ve hakikatini muhafaza eden ve izbelerde ağlamaktan gayri elinden bir şey gelmeyen bu mümin ve çilekeş milletin mahvı muhakkaktır! (...) Beklediğimiz kahraman mutlaka gelecektir! İlâhi sünnet böyle gerektirmektedir. (...) Öyleyse beklediğimiz kurtarıcı senin arayıp da bulacağın değil, seni arayıp da bulacak ve localar ve loncaların dışından gelecek olandır."[3]

Bir konferansında "Bu dava", demiştir, "ceplerde kaybedilmiş güneştir".[4] Güneş ceplerimizde kaybedilmişse o ceplerin ağızlarını dikmek değil, astarını dışarı çıkarmak, kumaşı ters yüz etmek, gün ışığına çıkarmak, ısrarla halının havını tersine taramak gerekir ki, derinlere kaçan veya kaçırılan hakikatiyeniden keşfedebilelim. Cebin neyi örttüğü ve onda neleri kaybettiğimiz anlaşılabilsin diye en azından...

Bu yüzden Necip Fazıl Kısakürek'te tarih, akademisyenlerin faaliyet yürüttüğü türden meslekî ve miyopça bir uzmanlık çalışması, fişlerle, dipnotlarla, bibliyografyalarla şekillenen bir araştırma programından ibaret olamaz kesinlikle. Kendisi, bir 'dava' uğruna tarihin başına çömelmiştir ve zaten çarpık çurpuk edilmiş, silinmiş, unutturulmuş, hatta akın kara, karanın da ak olarak gösterildiği bir tersine duran eh-

2 Necip Fazıl Kısakürek, *Yolumuz, Hâlimiz, Çaremiz*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1977, s. 51.

3 Necip Fazıl Kısakürek, *Hitabeler*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1975, s. 218-219.

4 Necip Fazıl Kısakürek, *Yolumuz, Hâlimiz, Çaremiz*, s. 16.

ram (piramit) şeklindeki mevcut (resmi) tarihi yeniden ayakları üzerine oturtmak, 'dava'nın gerektirdiği hakiki ve aslî haline iade etmek gibi çetin bir vazifeyi gönüllü olarak sırtlanmıştır.

İşte akademik tarihçiliğin tarihlerimizdeki mevcut çarpıklığın ekmeğine yağ sürmekte oluşuna yaptığı sert eleştiri ve onunla arasına koyduğu kalın mesafe tamamen bundan ileri gelir. Davası olmayan tarihçiler mevcut haksızlığın sürmesine yakıt taşımaktadırlar onun indinde. Ya da zaten haksız yere dengesi bozulmuş terazinin karşı kefesine gram olmaktadırlar…

Şimdi şu sorunun tam sırasıdır: Acaba bir muhasebe/hesaplaşma silahı haline getirilmiş olan bu 'yeni tarih'in kriterleri neler olacaktır?

Dünyanın tuzu olmak

Necip Fazıl, tam burada tuz ve şarap örneğini devreye sokar. Yıllanmış -bu sözü söylediğinde Tanzimat 129 yaşını doldurmuştur- bir haram mâyinin üzerine atılmak üzere yıllarca çekilen ıstıraplar sayesinde Büyük Kapı yoluyla eline verilen "bir avuç tuzu" şaraba döndürülen nesillerin zihinleri üzerine atmaktan söz edecektir. *Bir bakıma Tanzimattan beri itinayla oluşturulan* şarap fıçısının içine atılan bir avuç tuzdur kendisi.[5] Lakin bu kadarı bile yetmiştir onun haramlığını gidermeye, onu helal bir içecek kılmaya…'Olma'ya!

O, bir avuç tuz, nicedir bu şarapla yıkanmakta bulunan tarihimizin damarlarına bir kez karıştığında onun içindeki haram unsurları temizleyecek ve aynı malzemeyi bu defa faydalı, kullanılabilir ve helal bir içecek haline getirecektir.

Tam bu noktada Fransız Katolik filozofu Georges Bernanos'un "Bir Hıristiyan dünyanın balı değil, tuzu olmalıdır" vecizesini hatırlamak gerekir.[6]

Bernanos'a göre dünya, Hz. Âdem ve Havva'nın işlediği 'ilk günah' yüzünden en baştan yaralıdır. İnsan yaralı vealnındaki ilk günahından ötürü günahkâr olarak dünyaya gelmiştir. Hıristiyan ise tıpkı Hz. İsa gibi bu ezelî yaraya tuz basıp kabuk bağlatmakla yükümlüdür. Bu yüz-

5 *A.g.e*, s. 50.

6 Aktaran: John Lukacs, *At the End of an Age*, Yale University Press, 2003.

den dünya, bir Hıristiyan'a göre keyif çatılacak bir diyar değil, yaraları tamir ve tedavi yurdudur.

Kendisi kurmamıştır bu bağlantıyı elbette ama Bernanos'un sözünü Necip Fazıl'a uyarladığımızda formül şuna dönüşür: 20. yüzyıl Müslümanı kendisine öğretilen, belletilen tarihin balı değil, tuzu olmalıdır!

Çünkü tarih hem Batı'nın etkisiyle, hem de içerideki fesat odaklarının bir buçuk asırlık hummalı çalışmaları yüzünden yaralıdır. Haramzadeler eliyle boğazına kadar harama batmıştır. Öte yandan Müslüman, eliyle, diliyle veya kalbiyle haramlara karşı mücadele etmekle, onlardan uzak durup yerlerine helallerini geçirmekle yükümlüdür. Dahası tarih keyif çatılacak bir tetkik sahası değil, bir tamir ve tedavi yurdudur. Geçmişi öğrenmek, geçmişte neler olup bittiğinin ansiklopedik bir sayım ve dökümünü yapmaktan öte, verilerin çekmecesinde kaybedilen güneşi bulmak ustalığıdır.

Böylece Müslümanın aslî görevi, her iki anlamda da, yani Necip Fazıl'ın şarabı sirkeye dönüştürecek iksiri anlamında da, Bernanos'un yaralı tarihe şifa olmak anlamında da "tuz" metaforu etrafında şekillenecektir. Zira tarih, Necip Fazıl'da geçmişte olup bitenlerin defter edildiği bir "masal albümü değil"dir; tarih bir değer yargısı ("kıymet hükmü") tablosu olmalıdır. Tarihe değer yargısı katmayan her yaklaşım, ona göre kuru bir gözlemcilik veya meslekten tarihçilik rutininden ibarettir.

Bu noktada, Necip Fazıl'ın, Oswald Spengler'in dogmatizmine benzer bir özgüvenli tutumla mensup olduğu inanç ve medeniyetin (İslâmiyet'in) kültürel bünyesini onun dışındaki bütün ideolojilere karşı cepheden ve gözünü kırpmadan savunmanın destanını yazdığını söyleyebiliriz.[7]

Bu tavrını "Son ve tek kıvılcım" başlıklı yazısından daha net ifade ettiği bir metni bulmak kolay değildir:

> "Arsadaki odun yığınının gizli bir köşesinde tek bir kıvılcım noktasıyız biz! Kim bilir hangi muazzez velînin mangalından sıçradık, hangi mübarek mü'minin fenerinden damladık, hangi muhterem mustaribin sigarasından düştük de, bu, süngerlerden daha ıslak ve çöp tenekelerinden daha kirli odun yığınının bir köşesinde karargâh kurduk.

7 S. Stuart Hughes, *Toplum ve Bilinç: Avrupa'da Toplumsal Düşüncenin Şekillenişi (1890-1930)*, Çeviren: Güzin Özkan, Metis Yayınları, İstanbul, 1985, s. 324-326.

> Bu odun yığını, uzaklarda, çok uzaklarda, ormanı temsil eden ve her gün bir ağacı daha köklerinde koparılıp mahut arsadaki yığına atılan münezzeh Türk milletinin içinde menhus bir zümredir; (...) Dâva, bu odun yığınını, büyük ve ebedî oluş hummasiyle çatır çatır yakmak, onun alevleriyle güneşi soldurmak; ve üzerinde kir, pas, küf, rutubet, ne varsa, hepsini birden buhara çevirmek..."[8]

Öte yandan, *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han* adlı 600 küsur sayfa tutan hacimli eseri, Necip Fazıl'ın tarihe nasıl 'dogmatik' bir şekilde baktığını gösteren çarpıcı örnekler ve temel fikirlerini ifşa etmesi bakımlarından epeyce renkli bir malzeme demeti sunmaktadır.

Eserin başında, Necip Fazıl'ın, kullanacağı tarih metodunu şu ilginç cümlelerle ortaya koyduğuna şahit oluruz:

> "Ben sanat ve tefekkür adamı olmak davasındayım ve tarihçi değilim. Bu eser de bir tarih denemesi değil. İrfan sahiplerince bilinir ki, hikmet ilmin, ilim de tekniğin üstündedir; tarih ise bu üç görüş şekline göre çeşitli... Tarihi hikmet yönünden ele alan, onu, kafasındaki tezatsız ve her örgüsü tamam bir dünya görüşüne nisbet eder. İlmin gözüyle yoğuran, vakıaları sağlam bir analiz ve sentez halinde umumi kıymet hükümlerine bağlar. Teknik bakımından inceleyen de, sadece malzeme ve ham madde verir ve gerisi için tasa çekmez."[9]

Ulu Hakan "İdeolocyası"

Bu üç faaliyet türünden birincisi, *cemiyet hamurkârı*(toplumu yoğuran) büyük fikircidir. İkincisi, tarihi kendi içinde ve zamanının anlayışına göre muhasebe eden *meslekî ilimci*dir (meslekten tarihçi). Üçüncüsü de, bu rizikolu ve belalı işlerden kaçınıp yalnız şekil bakımından doğru ve yanlış ölçüsüyle hareket eden ve "mansıptan evvel menbaı", yani zaman nehrinin denize döküldüğü yerden önce çıktığı yeri, kaynağı tutmaya bakan, kaynaklara bağlı kalan *kuru müşahedeci*dir.

8 Necip Fazıl Kısakürek, *1001 Çerçeve 4,* Toker Yayınları, İstanbul, 1969, s. 17-18.

9 Necip Fazıl Kısakürek, *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han*, Büyük Doğu Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1977, s. 7.

Gariptir, Necip Fazıl kendisini bu üç sınıftan hiçbirine ait hissetmez. (Lakin gözü, çok istediği halde olamayacağını itiraf ettiği birinci şıktadır.) Onun *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han* adlı kitabında yapmaya koyulduğu ameliye ise "ideolocya örgüsü" karşısında, II. Abdülhamid Han üzerinden tarih görüşünün en hassas bucaklarından birini billurlaştırmaktan ibarettir. İddiası esasen budur.

Necip Fazıl'ın gözünde hiç şüphesiz Sultan II. Abdülhamid'in çok farklı bir yeri vardır. Ona göre Türk'ün özünün ve temel varlığının hakkı gasp edilmiş ve mağdur kurtarıcısıdır "Ulu Hakan". Tanzimat sonrasındaki Batı'ya murakabesiz, kontrolsüz, körü körüne yönelişlerin karşısında kale gibi duran ve "kök ve cevherin müdafaasını yapan" muazzam bir şahsiyettir. Onu anlamak sayesinde yüzlerdeki asırlık maskeler birer ikişer düşecek ve onu bir anahtar gibi kullanarak bizi bu karanlık ve şahsiyetsiz ortama getirenlerin, "Türkün ruh kökünü kurutmaya kalkanların" içyüzleri layıkıyla ortaya dökülebilecektir.

Yapılacak operasyon için teklif ettiği metod ise tarihçiler camiasına oldukça garip görünecek bir mahiyettedir: II. Abdülhamid Han aleyhine ortaya atılan her menfi iddiayı tersine çevirdiğimizde doğruyu bulacağımızdan emindir. Yani bir tür turnusol kâğıdıdır Sultan. Hadiseler onun mihengine vurulmalı, kalp mı, hakiki mi, ondan sonra anlaşılmalıdır! Aleyhine yapılan yorumların yalanını ayıklayıp onun üzerine bina edilen yapıyı ters çevirip yeniden ayakları üzerine oturttuğumuzda hakikatin ayan beyan ortaya çıkacağından en ufak bir kuşkusu yoktur. Bu yüzdendir ki, kitap, "Abdülhamid'i anlamak her şeyi anlamak olacaktır" gibi kuşatıcı bir hükümle nihayetlenecektir.[10]

Bundan 10 yıl kadar önce(2006) ilkin Fransızca olarak yayınlanan ve sıcağı sıcağına Türkçeye tercüme edilen *Sultan Abdülhamid* adlı ilk ciddi biyografisinin müellifi François Georgeon da bir yazısında bu cümleye uzaklardan ses vererek, "Türkiye'nin yeni tarihinde Abdülhamid'in önemli bir rol oynadığı açıktır. Abdülhamid'i ve onun hükümdarlık dönemini anlamak, bir bakıma *bugünkü Türkiye'yi* anlamak demektir" diye yazacaktı.[11]

10 Age, s. 632.

11 François Georgeon, "Abdülhamid II", Editör:. Güler Eren, *Osmanlı*, cilt 2, Ankara 1999, Yeni Türkiye Yayınları, s. 266-267 (vurgu benim- MA). Aynı metin dipnotlarından arındırılmış şekliyle Fransızca olarak şurada neşrolunmuştur: Editör: Kemal Çiçek, *Pax Ottomana: Studies in Memoriam of Prof. Dr. Nejat Göyünç*, Sota& Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2001, s. 410. Ayrıca yazarın benzer değerlendirmeleri için bkz. *Sultan Abdülhamid*, Çeviren: Ali Berktay, Homer Kitabevi, İstanbul, 2006.

40 yıl arkadan gelen oldukça gecikmiş bir sosyolojik tespit! Ve üstelik Necip Fazıl'ınki kadar kuşatıcı değil...

İşte bu kuşatıcı hükümdür ki, Necip Fazıl'ın tarih eserlerini akademisyenlerin ilmî neşriyatından keskin bir çizgiyle ayırır. Ona göre tarih, 'İdeolocya Örgüsü'nün hizmetinde olmalıdır.

Dâva açısından tarih şiddet demektir biraz da... Karşı şiddet... Daha doğrusu şiddete karşı şiddet... Terazinin yeniden dengeye gelebilmesi için zaruri ve bu yüzden de meşru bir şiddettir bu...

Göreceliğin reddi, mutlağın evine avdeti arzusuyla yanıp kavrulan Necip Fazıl bu yüzden 'modern'dir ve Ahmed Cevdet Paşa gibi geleneğin kendi halindeki akışına tevekkülle katlanış ve onu diriltmek veya uyandırmak gibi kategoriler halinde formüle etmekten kaçınış şeklinde karşımıza çıkan ananevî ulema tavrından bir kopuşu temsil ettiği bariz bir fark olarak karşımıza çıkacaktır.

Baş düşman kim?

Nitekim Necip Fazıl bu tavrını "Abdülhamid etrafında" başlıklı sunuşunda dobra dobra dile getirmekten sakınmaz:

> "Marifet, büyük kısmı kursaktan doğma uydurmalarla Abdülhamid'i konuşturmakta değil, onun hakkında konuşabilmekte ve bir (sentez) üretebilmektedir."[12]

Kendisi bir tarihçi değil, bir sanat ve tefekkür adamı olmak davasındadır, bu sebeple eserine bir "tarih denemesi" olarak değil, "ideolocya örgüsü" karşısında "umumî kıymet hükmünü çizgi çizgi billurlaştırma çabası olarak bakılmasını ister. Asıl ilginç olan husus, öğretmek istediğinin olgular değildir, mânalar olmasıdır! Tarih usulü (yöntemi) de tarihin inşasındaki kanunlara aykırılık göstermeden "hikmet ve sanat fırçasıyla içyüzlere inmek ve (dinamik) çizgiler yolundan, hikâye üstü ruha tırmanmak"tır.

Öyleyse *Ulu Hakan* kitabı ne bir tarih, ne de bir tarihî edebiyat eseridir. Sadece olgulara dayalı ilmî, aklî, "teessürî" bir tez, bir manifesto ve bir dava çerçevesidir. Onun için kitapta bibliyografya, dipnot vs. gibi "ilim

12 Kısakürek, *Ulu Hakan*, s. 6.

üniforması nişanlarından eser aramak yersiz"dir. Zaten anlatılanlar matematik gerçekler halinde "sabit ve apaçık meydanda"dır. Yazarı, okurundan böyle bir fikir işinde ırgatlık tarafına ait zahmetlerden bağışlanmasını isteme hakkını kullanacaktır. O, "allâmelerin yaldızlı cübbesinden uzak kalmak" ister; yine de kendisini yalanlamaya kalkacak olanlara "hodri meydan" demekten çekinmez.

Dava adamlarının zihinlerinde, mevcut kirli zemini temizlemek ve etkilemek istediği okurlarının, daha doğrusu dâva elemanlarının zihnini olabildiğince berraklaştırmak için başvurulan ana yöntem, dünyayı ikiye bölerek bir 'baş dost' ve bir 'baş düşman' tespit edip davasını bu kutuplaşma çerçevesinde tanımlamaktır.

Necip Fazıl 'baş dostu'nu 20 yıl önce bulmuştur zaten (onun ismini burada özellikle büyük harflerle yazması dikkat çeker): "ULU HAKAN İKİNCİ ABDÜLHAMİD HAN..."

Peki ya baş 'düşmanı'? O kimdir? 'Baş düşmanı' hakkında bize şu ipucunu gösterecektir sadece:

> "Ters tarafından onun kadar ehemmiyetli düşmanıma gelince, Allah'tan duam şu ki, bir gün, o borcu da ödeme imkânını bana bağışlasın...[13]
>
> Aslında *Sultan Vahidüddin* adlı eserini okuyanlar bu kitapta iddiaları delilleriyle çürütülen kişinin onun 'baş düşmanı' olduğunu bilmelerinde fayda vardır. (Daha fazlasını burada açıklamam uygun olmayacaktır.)
>
> Ancak yeri geldiği için değinelim: Necip Fazıl Kısakürek *Vatan Haini Değil Büyük Vatan Dostu Sultan Vahidüddin*'i yazdığı için hapis cezası almış ve bu cezayla beraber mezarına gitmiştir. Zira yaşlılık gerekçesiyle affı için avukatı vasıtasıyla devrin Cumhurbaşkanı Kenan Evren'e başvurmuş ancak talebi geri çevrilmişti."

Belgedeki tahrifatı yakalayışı

Tarihçiler yabana atmasın: Necip Fazıl'ın *Sultan Vahidüddin* kitabında kullandığı bir belgedeki dikkati, İnkılâp Tarihi'ne de ışık tutacak niteliktedir.

13 *Age*, s. 9.

Mustafa Kemal Paşa'nın 1919 Haziran'ında Havza'dan Sultan Vahidüddin'e çektiği telgrafın bir kelimesinin *Nutuk*'ta, dolayısıyla diğer yayınlarda değiştirilmiş olduğunu iddia eder, Necip Fazıl. Buna göre, Mustafa Kemal, Sivas Kongresi sırasında Sivas'ta çıkarılan İrade-i Milliye gazetesinin Eylül 1919 tarihli ilk sayısında yayımlanan telgrafın metninde "ilkâ-i milkdarîleri" demekte ama *Nutuk*'ta ve Meclis Zabıtlarında aynı telgrafın metnini yayımlarken nedense "ilkâ" kelimesinin yerine "dilhâh" getirilmiştir. Oysa *ilk*â, zorlama, zorlayarak itme, bir gemiyi kızaktan denize indirme gibi anlamlara gelmektedir.

Bu kelime değişikliğinin önemi şuradadır ki, değiştirilince Sultan'ın arzusuyla başladığı vazifesine devam ettiğini söylemekte ama vesikanın aslında Sultan'ın zorlamasıyla, itmesiyle, itelemesiyle başladığı vazifeye devam ettiğinden bahsedilmektedir. Buradan çıkan sonuç da bizzat Mustafa Kemal Paşa'nın Anadolu'ya kendi isteğiyle değil, zorla gönderildiğidir.[14] Nitekim *Nutuk*'un ilk sayfalarında bunu kendisi de şöylece itiraf etmektedir:

> "Bu vâsi selahiyetin, beni İstanbul'dan nefy ü teb'îd maksadıyle Anadolu'ya gönderenler tarafından, bana nasıl tevdi edildiği mucib-i istiğrâbınız olabilir (Bu geniş yetkinin beni İstanbul'dan sürmek ve uzaklaştırmak maksadıyla Anadolu'ya gönderenler tarafından bana nasıl emanet edildiğine şaşırmış olabilirsiniz)!"[15]

Nutuk'taki bu kritik cümle karşısında 'Mustafa Kemal Paşa Samsun'a kaçarak gitti' efsanesinin Cumhuriyet devrinde nasıl ve kimler tarafından çıkarılabildiğini anlamak iyice güçleşmektedir. Nitekim Kâzım Karabekir Paşa eserlerinde zaman zaman bu yaman çelişkiye dikkat çekmiş bulunmakta,[16] Dr. Rıza Nur da hatıratında değinmektedir.[17]

14 Cümlenin Sivas'ta bizzat Mustafa Kemal Paşa tarafından çıkarılmasına önayak olunan İrâde-*i Milliye* gazetesindeki yayınında cümle şöyledir: "İlkâ-i milkdârilerinden mülhem azm u imân ile vazife-i âcizanemde müdâvim bulunuyorum." Oysa *TBMM Zabıt Ceridesi*'nde (cilt 1, 1940) bu cümle şu hale getirilmiştir: : "Dilhâh-i milkdârilerinden mülhem azm u imân ile vazife-i âcizanemde müdâvim bulunuyorum." Bkz. Necip Fazıl Kısakürek, *Sultan Vahidüddin,* Toker Yayınları, İstanbul,1968, s. 182-184. Ayrıca bkz. Mustafa Armağan, *Küller Altında Yakın Tarih*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2006.

15 Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk*, Ankara 1927, s. 7 (sadeleştirme bana ait-MA).

16 Mesela bkz. Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbinin Esasları, İstanbul 1951, s. 43 (dipnot).

17 Dr. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, cilt 3, İstanbul 1968, Altındağ Yayınevi, s. 560-561.

Görüldüğü gibi aslında meslekten bir tarihçinin bulması gereken bu belgedeki değişikliğin, daha doğrusu tahrifin Necip Fazıl gibi kendisini tarihçi olarak görmeyen bir mütefekkir gözüyle yakalanmış olması, tarih malzemesine vukufiyet bakımından hiç de yabana atılmaması gereken bir tarafı olduğunu yeterince açık bir şekilde ortaya koymaktadır sanırım. O da malzeme üzerinde çalışmaktadır ama bu çalışma, mevcudu tekrarlama şeklinde değil, onu farklı bir gözle okuma ve tenkid etme, sonra da yeni bir çerçeveye oturtma şeklinde rekonstrüktif bir tavır şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bunun da tarihçilere malzeme sunmaktan çok usul bakımından katkıda bulunacağı aşikârdır.

Bu bakımdan tarihçilerin, özellikle de ondan hoşlanmayan İnkılâp Tarihçilerinin Necip Fazıl'ın ve benzeri akademi dışı tarihçilerin eserlerine bigâne kalmalarını anlamak kolay değildir. Herhalde malzemeyi görmezden gelmek tarihçilerin en son yapması gereken işlerdendir ama bu dışlayıcı usulün ülkemizde pek de nadirattan görüldüğü söylenemez. Necip Fazıl'ın bu belgeyi açıklarken *TBMM Zabıt Ceridesi*'nde sayfa numarasını değil de 'satır numarası'nı verdiği için eleştirmek kolaydır da aynı belgeyi yıllarca sayfalarda seyretmek ama metnindeki *ilkâ* kelimesinin *dilhâh* kelimesiyle değiştirilmesine kör olmak affedilir cinsten bir ihmal olmasa gerektir.

Bazı eleştirel tespitler

Necip Fazıl'ın tarih ile ilgili yazı, hitabe ve kitaplarında karşımıza çıkan sorunlardan biri de metinlerde tarihî veriler yeterince tahkik edilmeden üzerlerine aceleyle oturtulmuş hükümlerin sık sık karşımıza çıktığıdır. Zira geniş bir kitle tarafından adeta 'amentü' gibi algılanan ve neredeyse 70 yıla ve art arda gelen nesillere yayılan bu tür yanlış bilgi ve dolayısıyla yanlış ve isabetsiz yorumlara dikkat çekmezsek yazarımızı yaşatabilecek damarların kurumasına seyirci kalmış olacağızdır. Ölmesi gerekenler ölecek gerçi ama bu tür lekeli bilgiler yüzünden yaşaması gereken damarların da hayatiyetten mahrum olmasına gönlümüz razı olmamalıdır. Necip Fazıl'ın eserleri üzerindeki bu mecburi ameliyeyi belki de Necip Fazıl'a rağmen icra etmeliyiz. Onun yazdıklarının değerini daha belirgin ve görünür bir hale getirmek için...

Şimdi kitaplarından seçtiğim bazı çarpıcı yanlış bilgi ve yorum misallerini peş peşe sıralayalım:

Prut'ta Rus Çarı Deli (I.) Petro'yu kıstıran ama sonra serbest bırakan Sadrazam Baltacı Mehmed Paşa hakkında ilk hükmü şudur Necip Fazıl'ın:

> "Allah'ın, bugünkü Moskof'u iki buçuk asır öncesinden engellemek ve yolunu tıkamak gibi en şerefli fırsatı eline verdiği ve sonra o fırsatı kaçırttığı Baltacı Mehmed Paşa, hayal edilemeyecek kadar küçük çapta, sonsuz ahmak, fakat hile ve desise zekâsında yektâ (benzersiz)..."[18]

Nihai hükmü ise şöyledir:

> "Kafası baltayla kesilmeye lâyık Baltacı'nın, bir de insan havsalasını yakacak bir sözü var:
>
> — Eğer ben Deli Petro'yu esir veya yok etseydim, memleketini kim idare ederdi?
>
> Her türlü ahmaklık üstü bu sözü, ancak (...) birbirinden saçma sebeplerle beraber ayrıca tahlil edilmeye muhtaçtır."[19]

Bir Osmanlı Sadrazamına edilen bu ağır hakaretler tabii ki tarihî bir realiteye tekabül etmez. Ne Baltacı 'ahmak'tır, ne de Osmanlı Devleti bir 'ahmak' Sadrazamı iş başına getirecek kadar zavallı. Elbette askerî veya siyasî hataları olabilir insanların ve devletlerin ama bu, onların şahsî karakter karikatürlerinden ziyade o hadisenin dâhilî ve reel şartları bilinmek suretiyle anlaşılır ve eleştirilir hale getirilebilir.

Nitekim tarihteki Baltacı Mehmed Paşa Prut'tan dönüş yolunda müfettişlerce yapılan tahkikatta antlaşma sırasında hiçbir hile ve hurdası bulunamadığı için idam edilmemiş, Çar Petro'yu serbest bıraktığı için değil, ancak antlaşmayı daha müsait şartlarda yapmadığı gerekçesiyle görevden alınıp Kıbrıs'a sürgüne gönderilmiştir. Fakat Baltacı'nın önünde 1683 Viyana kuşatması gibi korkunç bir felaketin bulunduğu, gençlik yıllarında yaşanan bu katastrofun tekrarlanması sendromunu üzerinden atamadığını, devrin devlet adamlarının hafızalarında Viyana'daki gibi bir hezimet korkusunun henüz canlı bulunduğunu, eldeki kazancı bir an önce kayıt altına almak telaşına kapıldıklarını bilmez-

18 Necip Fazıl Kısakürek, *Tarihimizde Moskof*, Toker Yayınları, İstanbul 1973, s. 99.

19 *Age*, s. 132.

sek Prut Muahedenamesi'nin neden mevcut şartlarıyla imzalandığını anlama şansını yakalamamız da mümkün olamayacaktır.[20]

Öte yandan genel olarak Sultan II. Abdülhamid'e toz kondurulmazken amcası Sultan Abdülaziz'e yakıştırılan kabalıklar, hoyratlıklar, şaka gibi diyebileceğimiz ağır bühtanlar yenilir yutulur cinsten değildir. Gerçi temiz bir adamdır Sultan Abdülaziz ama dirayetsizdir Necip Fazıl'a göre. İlk defa vezir döven padişah da odur! Üstelik dövdüğü vezire bir de yalı hediye etmektedir! Mesela: "Mahmud Nedim Paşa'nın Vaniköyü'ndeki yalısı, okkalı bir tokattan sonra hediye edilmiştir."[21]

Peki, Abdülaziz hakkındaki "bir oturuşta bir koyun yiyor, kuzu filan değil..." sözlerine ne demeli? Devamı da var bu ilginç hikâyenin. Şöyle sürüyor:

> "Elleri omuzuna kadar yağ içinde... Fena haberleri o zaman arzediyorlar. Öfkeli Padişah, yağlı ellerle tokatı indiremiyor, "su!" diye haykırıyor. Kocaman bir tas içinde su geliyor; sabun, havlu, kurulama deyinceye kadar hiddeti geçiyor Sultanın..."[22]

Bu, işte tam bir 'bir sayıyı sıfırla çarpma' vak'ası. Necip Fazıl'ın Sultan Abdülaziz ile ilgili bütün kanaatlerini sıfıra müncer kılacak kadar yanlış, abartılı ve hissî bir hüküm ve bu tür göz alıcı ama yanlış ve haksızlıkla malul hükümlere onun kitaplarında hiç de az rastlandığı söylenemez.

Tarihin yeni sahipleri

Bir başka örnek verelim:

Kanunî Sultan Süleyman onun nazarında "şüphesiz ki, büyük bir padişah"tır. Ama aynı zamanda "büyük bir mirasyedi"dir. Hatta Kanunî kendi şahsıyla büyük değil, devriyle büyüktür.[23] Devri, alçalmamızın

20 Nitekim Bismark da 1870-71 seferinde alınan galibiyetten sonra Fransa'yı bitirme çığlıkları atanlara karşı Fransa teslim olmazsa yorgun askerleriyle zaferi devam ettiremeyeceği endişesini belirtmiş ve barışa neden yanaştığını bu çerçevede izah etmiştir. Bkz. Aktaran: Mahmut Esat Bozkurt, *Türk İhtilali'nde Vatan Müdafaası*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2006, s. 26.

21 *Sahte Kahramanlar*, s. 59.

22 *Age,* aynı yer.

23 Age, s. 104.

başlangıcıdır. "Onu tepede görürler... Öyle değil!... O bir mirasyedidir!"[24] Necip Fazıl'a göre "Kanunî Sultan Süleyman, miras olarak Türk fetih sıra dağlarının Himalâya'sına konmuş bir talihlidir."[25] Velhasıl Kanuni zirvedeki cücedir! II. Abdülhamid ise çukurdaki dev!

Eserlerinde sık sık rastlanan bu tür genelleme ve hükümlerin ne kadar indî ve tarih dışı, olayların yanlış okunmasına dayalı olduğu açık. Buna bir de matbaaya ulemanın "küfür fetvası" verdiği[26] ve bu yüzden Osmanlıya geç geldiği klasik kalıbını tekrarladığı cümlesini eklemek lazım. Hakikatte böyle bir fetva tabii ki verilmemiş, matbaaya karşı direniş olmamış ve dahası, ilk basılan kitabın takrizini Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi kaleme alarak matbaanın ümmet-i Muhammed'e ne kadar faydalı bir icat olduğunu, onun hizmete vesile olacağını belirtmişti.

"Köstebek yolu"[27] diyerek küçümsediği Cumhuriyet döneminde üretilmiş olan bu tür Osmanlı iftiralarına karşı Necip Fazıl gibi "mekteplerde okutulan tarih"e cihad açmış bir mütefekkirin daha müteyakkız bulunması ve aktarılan bilgilere daha eleştirel bir gözle yaklaşmasını beklersiniz değil mi? Lakin bazı noktalarda resmi tarihle aynı rotada ilerlemesi, ancak yorum kısmında ondan ayrılması, onun bir yazar olarak ölen veya ölmesi gereken taraflarından birini teşkil eder. Bu tür yaklaşımları, her ne kadar hitap ettiği kitleye bir perspektif kazandırmak için geliştirilmişse de, sonraki dönemin kalıp yargılarını oluşturmaya ciddi bir şekilde hizmet ettiği için epeyce zararlı olmuş, zihinlerde belli klişelerin (özellikle Kanuni hakkında) kemikleşmesine ve hala yeni bilgi ve okumalara karşı inatla direnmesine yol açmıştır.

Demek ki Necip Fazıl merhumun yaygın olarak okunan tarih ile alakalı kitapları kendisinin de belirttiği gibi 'tarih' disiplini açısından değil –ki eleştirel olarak okunduğunda Mustafa Kemal Paşa'nın telgrafındaki o değişen kelime gibi meslekten tarihçilerin de işine yarayacak malzemeyi ihtiva ettiğini söylemek mümkün- bir bakış açısı ve perspektif derinliği kazandırması açısından önemlidir ve şöyle veya böyle Cumhuriyet pozitivizminin bu toplumun tarihini ve kimliğin kurucu unsuru olarak tarihselliği reddeden ve Orta Asya tezi gibi bir ikame tarihi onun yerine oturtma yaklaşımını tersine çevirme yönünde gözü pek bir girişim olarak değerlendirilmelidir.

24 *Yolumuz*, s. 109.

25 *1001 Çerçeve*, 4, s. 156.

26 *Hesaplaşma*'dan aktaran: Orhan Okay, *Kendi Sesinin Yankısı: Necip Fazıl Kısakürek*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2001, s. 138.

27 *Yolumuz*, s. 10.

Bu tersine çevirme işlemi sırasında tarihî hatalar yapmış da olabilir. Hafız-ı Şirazi'nin"gönül" için söylediği "Yek katre-i hûnest ve hezar endişe" (Bir damla kan ve bin bir endişe) mısraını Şeyh Sadi'ye, sözü de "insan"a transfer etmiş de olabilir.[28] Bunlar bir yerde düzeltilir ve zaten akademinin işi de bunları düzeltmektir. Ancak öbür işlevi akademi genellikle yapamaz; bunları yapabilecek rahmetli Erol Güngör gibi isimler hakikaten nadirattandır.

Velhasıl Necip Fazıl'ın vermek istediği mesaj, esasında doğruydu. Bu memleketin tarihi memleketin sahipleri tarafından değil, başkaları tarafından yazılmıştı… Yani Batı ve Batı'nın içimizdeki uzantıları tarafından. Onun için toplumun küllenmiş inancını söylemsel şiddetin gücünü kullanarak bileylemek gerekirdi. Nitekim o heyecan ve coşkuyla şöyle demişti bir konuşmasında:

> "Yeni doğmuş bir adam gibi hissediyorum kendimi… Ve bu enerjim ondan ileni geliyor. Biz biliyoruz ki, sonların sonu bizimdir!.. Çünkü, arttığını zannettiğimiz küfür, tükenmez pekmezi tarzında, sulana, sulana büyürken, biz pekleşe, pekleşe büyüyoruz. Bu bakımdan hiç şüphe etmiyorum ki, istikbâl bizimdir!.. Elverir ki, kanunların himayesinde, kanundan aldığımız hakla, bütün yılgınlık tavrımızı bırakarak, şahlanmayı ve "Ben bu memleketin ve tarihin sahibiyim ve onun koruyucusuyum!" demeyi bilelim."[29]

Dâvanın tarihi

Ne kadar net ve pürüzsüz bir bakış açısı, değil mi? Kendi içinde sorunları olsa dahi muhatabına bu berraklıkta verilen bir motive edici mesajın onun ruhunda nasıl bir ümit sağanağına yolaçacağını tahmin etmek zor olmasa gerek. İşte Necip Fazıl bu müşterek yeniden doğuşu hedefliyor ve tarihi de bu doğrultuda istihdam etmek istiyordu. Özetle dâvasının tarihini yazmak istiyordu!

Kabul edelim ki bu çok gözüpekçe bir girişimdir. Kısır bir milliyetçiliğin, şüpheciliğin, hümanizmanın, pozitivizmin, laikliğin, üstüne üstlük fukaralığın içlerini ve ufuklarını karartmak üzere olduğu muhatap kitlesinin aç ruhunda hür uçurtmalar şeklinde kanatlanan mesajları

28 Krş. *Sahte Kahramanlar*, s. 7; *Yolumuz*, s. 130; Abdülbaki Gölpınarlı (çeviren), *Hafız Divanı*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988, s. 545.

29 *Yolumuz*, s. 176.

"tarihin sonu"na gelinmediğine,"oyun"un henüz bitmediğine ve bizzat kendileri, yani muhatapları tarafından yeniden başlatılabileceğine dair bir güven ve umutla şişirmiş olmalıdır yelkenlerini.

Bilgiler neticede bu planın tuğlalarıdır. Birkaç tuğla eksik veya çürük olsa bile binanın heyet-i umumiyesi inşa edildikten sonra bunlar yenileri ve sağlamlarıyla değiştirilebilir pekala. Onun nazarında geçmiş, gelecek adlı atın koşuya hazırlanması için gerekli teçhizattan sayılır bir bakıma. Nitekim binayı inşa edecek adayları hahişkâr arayışı bir çığlığa dönüşür zaman zaman:

"İyi atlara binip gelecek iyi insanlar! Neredesiniz!"[30]

O iyi atlar ki, Durmuş Ağa'nın sözleriyle ifade edersek, bir zamanlar iyi insanları sırtlarına alıp götürmüşlerdi. O atlar ki, giderken sırtlarında dünyadaki muvazene ve huzuru da götürmüşler, gidişleriyle yeryüzünü baştanbaşa korkunç bir "hiçlik, nizamsızlık, muvazenesizlik, rahatsızlık, kifayetsizlik" kaplamıştır. Şimdi o iyi atlara binmiş, iyi insanları peşinden söküp getirecek 'şanlı süvari' beklenmektedir.

"Tarih şimdidir ve İngiltere'dir" diyen şair T. S. Eliot geçmiş ve gelecek arasındaki dinamik ilişkiyi, ölüler ile yaşayanlar üzerinden şöyle kurmuştur:

> "Biz ölürüz ölenlerle;
> Bak gidiyorlar ve bizi de götürüyorlar.
> Biz doğarız ölülerle;
> Bak dönüyorlar ve bizi de getiriyorlar."[31]

Necip Fazıl da geçmişi geçmişe gönderilmek için redd-i miras işlemine tabi tutulmuş bir ülkenin evladı olarak tarihin tarih olarak değil, bir "ideolocya" olarak geri dönüşünü formüle etmek için uğraşıp didinmişti. Ne de olsa –izninizle yine Eliot'a başvuracağım burada- Tarih köleleştirmek için de okutulabilir, özgürleştirmek için de.[32]

Kölelikten kurtulmanın tek yolu olabilir ama özgürleşmenin çeşitli yolları vardır. Necip Fazıl'ın 'şanlı süvari'si bu yollardan hangisine bizi götürecektir? Burası meçhulümüzdür.

30 *Age*, s. 256.

31 T. S. Eliot, Çorak Ülke, Dört Kuartet ve Başka Şiirler, Çeviren: Suphi Aytimur, Adam Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 155.

32 *Age*, s. 153.

Alternatif Tarih Yazmak: Necip Fazıl Kısakürek'in Hafıza Siyaseti

FAHRETTİN ALTUN*

Bu makale, modern Türk edebiyatının önemli isimlerinden Necip Fazıl Kısakürek'in yakın dönem Türk siyasi tarihine ve Türk modernleşmesine ilişkin değerlendirmelerini Türkiye'deki resmî hafıza politikalarıyla ilişkisi bağlamında çözümlemeye çalışmaktadır. Çağdaş Türk düşüncesine ve siyasetine yaptığı etkilerle günümüzde tartışılmaya devam eden Kısakürek, Türk modernleşmesine ilişkin olarak geliştirdiği tarihsel eleştirilerle, muhafazakâr toplum kesimlerinin ve siyasetçilerin "yakın tarih" algısını etkilemiş kayda değer figürlerden biridir. Kısakürek'in Türkiye'nin modernleşme tarihine ilişkin eleştirileri kendisini aynı zamanda bir Kemalizm eleştirisi olarak ortaya koymakta ve böylelikle Cumhuriyet'le birlikte kurulan siyasal rejime karşı oluşturulan karşıt-söylemin inşasının önemli unsurlarından birine dönüşmektedir. Kısakürek'in yakın tarih okumasına dair yapılacak bir araştırma, bu yönüyle, Türkiye muhafazakârlığının "modernleşme tarihi"ne bakışını ve "tarih telakkisi"ni daha yakından kavramaya imkân tanıyabilecek, muhafazakârlık tartışmalarının geliştirilmesine katkıda bulunabilecektir.

Türkiye'de edebiyatın ve edebiyatçıların toplumsal koşul ve ortamları hakkında son dönemlerde birçok nitelikli araştırma yayımlanmışsa

* Bu çalışma *Toplum ve Bilim* dergisinde basılan makalenin (sayı: 123, İstanbul, 2012, s. 170-203) gözden geçirilmiş ilâveli şeklidir. Yazar, makalenin yazım sürecindeki eleştiri, katkı ve desteklerinden ötürü Burhanettin Duran, Ebru Kayaalp, Abdülhamid Kırmızı, Asena Günal'a ve değerlendirme sürecindeki yol gösterici katkılarından dolayı dergi hakemlerine şükranlarını sunmaktadır.

da (Moran, 2009; Parla, 2008; Gürbilek 2011; Aksoy, 2009; Mardin, 1995; Cantek, 2011), edebiyatçıların ürünleri çoğunlukla içerik çözümlemelerinin ya da biçim analizlerinin nesnesi haline getirilmekte, bu alanda çok daha geniş bir literatür ortaya çıkmaktadır. Türkiye'deki edebiyat çözümlemelerinde, bağlam temelli okumalar yerine metin temelli okumalar daha geniş bir kabul görmüştür.[1] Bu yönüyle metni yazarın sosyal, siyasi ve psikolojik süreçlerinden bağımsız bir şekilde ele almayı öneren bir anlayış öne çıkmıştır (Eagleton, 1996). Buna karşın matbaa kültürü içinde üretilen ve kitlesel bir tüketime konu olan metinlerin sosyolojik eleştirisi, tarihsel olarak iki temel motivasyondan beslenmiştir: Metnin toplum üzerinde uyandırdığı etki ve metne kaynaklık eden toplumsal koşullar (Kharbe, 2009: 206).

Bu çalışma, bir yönüyle Kısakürek'in eserlerinin ve özelde modernleşme okumasının yarattığı "toplumsal etki"ye, diğer yandan ise onun metinlerine etki eden "toplumsal koşullar"a ilişkin tecessüsten beslenmektedir. Bununla birlikte bu durumun, araştırmanın odağını salt Kısakürek'in eserlerinin bağlamına ve etkisine yöneltmek anlamına gelmediğini, bu merak ve motivasyonun Kısakürek'in metinlerinin analizinin bir aracı olduğunu belirtmek gerekir. Kısakürek'in Türk modernleşme tarihini nasıl kavradığını sağlıklı bir biçimde çözümleyebilmek için onun hangi toplumsal, tarihi, siyasi ve kültürel bağlamların içinden konuştuğunu ele almamız gerekir. Zira uzun bir tarihsel dönemde düşünce üretmiş bir edebiyat adamının entelektüel ve siyasi kimliği hakkında veya herhangi bir meseleyi nasıl kavradığı ile ilgili olarak yapılacak bir araştırma sadece metin çözümlemesine dayanmamalıdır. Nitekim sosyolojik eleştiri perspektifi metni sadece bir "ifade" olarak değil, aynı zamanda "toplumsal bir ürün" olarak değerlendirir (Harland, 1999: 91). Bu, Raymond Williams'ın sürekli işaret ettiği gibi edebiyat ve onunla ilişkili kültürel biçimleri yalıtılmış bir estetik alan içinde değil, derin toplumsal süreçlerle ilişkisi içinde ele almak anlamına gelir (Williams, 1974).

Bu makalede Kısakürek'in özellikle 1839-1960 yılları arasındaki döneme dair yaptığı tarih okuması eksen alınmakta, onun Türk siyasi tarihindeki ana aktörler, bunlar arasındaki iktidar ilişkileri ve toplum-devlet gerilimi konusundaki görüşleriyle ne tür bir "ortak muhayyile" önerisinde bulunduğu değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda Kısakürek'in yaptığı tarih okuması betimlenmeye çalışılmakta,

1 Bu noktada edebiyat sosyolojisi çalışmalarının önemli bir istisna teşkil ettiğini vurgulamak gerekir (Alver, 2004).

onun “aktör” eksenli tarih okumasının özellikleri eleştirel bir okumaya tabi tutulmaktadır.

Bu çalışma, bir entelektüel tarih çalışması olarak okunabilirse de, ana kurgusunun bu çerçevede inşa edilmediği, muhafazakâr olarak bilinen bir entelektüelin tarih tasavvurunun sosyolojik bir eleştirisini hedeflediği ve böylelikle Türk modernleşme yazınına katkı yapmayı amaçladığı belirtilmelidir. Bu çerçevede bu makalede en temelde bir “edebiyat insanı”nın, Türk modernleşme eleştirisi üzerinden nasıl bir “tarih yazımı” ve “ortak muhayyile” oluşturmaya çalıştığı sorunsallaştırılmaktadır. Söz konusu problematik çerçevesinde, bu çalışmanın varlık bulmasına imkân tanıyan veriler, Kısakürek’in ürettiği birinci el metinler, özellikle tarihsel araştırma, deneme ve hatıratları incelenerek elde edilmişlerdir.

Bir Entelektüel Olarak Necip Fazıl Kısakürek

Elizabet Özdalga, Kısakürek’in mesajını çekici kılan dört unsur olduğundan bahseder: Kısakürek’in modern ortamda varoluşsal bir kriz yaşaması ve buna iyi bilenen İslâmî bir söylem içinde çözüm bulması; İslâmî değerlere dayalı ulusal bir kimlik inşa etmesi; iktidara boyun eğmeyen bir tutum takınması ve aktivist bir tavır içinde olması (Özdalga, 2006: 144; Bkz., Özdalga, 1997). Özdalga’nın çizdiği Kısakürek portresinde[2] karşımıza çıkan, İslâmcı, milliyetçi, muhalif ve aktivist düşünür imgesi bizzat Kısakürek tarafından da ortaya konmuştur. Kısakürek, 1939 yılında “Ben Buyum” başlıklı bir yazısında kendisini şöyle betimlemektedir: “Ben buyum: 1. Asyacı (Kopya Avrupacılığa zıd). 2. Aşırı milliyetçi-Anadolucu (Milliyet dışı telakki sistemlerine zıd). 3. Ruhçu (Maddeye zıd). 4. Maverâcı (Softaya zıd, dinsize zıd). 5. Şahsiyetçi-keyfiyetçi (Başıboş ferd haklarına zıd, standart ölçülere zıd). 6. Mülkiyette tahdidci (Büyük ferdi sermayeciliğe zıd). 7. Sanat, fikir ve ilimde tecridci-safiyetçi (Köksüz ve kabataslak teşhis sistemlerine zıd). 8. Kafa ve ruh mümtaziyeti bakımından sınıfçı (Antidemokrat). 9. Tek görüş etrafında müdahaleci (Antiliberal). Bugünkü dünya

2 Elisabeth Özdalga, ayrıca Necip Fazıl Kısakürek’in hayatının Türkiye’nin modernleşme sürecinin kritik bir dönemine denk düştüğü kanaatindedir. Bu kritik dönemde Kısakürek’in edebî ve siyasî mücadelesindeki dönüşümler için bkz., (Özdalga,2014;119-122).

rejimlerine nisbetle öz: Hususî bir görüş zaviyesinden antikomünist, antifaşist, antiliberal. İşte benim ana hatlarım! Bunları fikir namusu zoruyla ve serlevha ağzıyla bildiriyorum. Tâ ki beni okumaya ve aramaya zahmet edenler, hücrelerimi bu anahtarlarla açsınlar."(Kısakürek: 1989: 110-111).

Buradaki iddialı, hakikatin tekelini elinde bulundurduğuna inanan, özcü, paternalist, çatışmacı ve Zygmunt Bauman'ın "yasa koyucu" olarak nitelediği aydın profili, Kısakürek'in bütün entelektüel performansına sirayet etmiştir (Bauman, 1989). Kısakürek, döneminin birçok Türk entellektüeli gibi, Michel Foucault'nun "evrensel entelektüel" tanımlamasına uygun biçimde, evrensel doğrulara sahip olduğunu iddia eden, ebediyetin temsilcisi, yargıç ve dâhi yazarı temsil etmektedir (Foucault, 2005: 79-81). Kısakürek, bununla birlikte kültürel olarak içinde yer aldığı sistemin politik olarak dışındadır ve bu yönüyle Edward Said'in formüle ettiği entelektüel profiline kısmen, "muhalif" tarafıyla uymaktadır (Said, 1994).

Levent Cantek, Kısakürek'in 1940'lı yıllardan itibaren daha belirginleşen muhalif tutumunu, Kemalist rejimin sözcülüğüne soyunan Cumhuriyet'in ilk dönem entelektüelleri ile arasındaki "kuşak çatışması"na bağlar. Kısakürek, Aziz Nesin, Mehmet Ali Aybar ve Sabahattin Âli gibi isimlerle birlikte, Cumhuriyet'in "denetleyici kuşağı"na muhalefet etmekte ve bu durum bir dışlanmayı beraberinde getirmektedir (Cantek, 2008: 20). Bununla birlikte, Kısakürek'in kendilerine "uyarıcı, yol/yön gösterici bir rol biçen" (Cantek, 2008: 19) Cumhuriyet'in moralist, kurucu ve denetleyici entelektüeller kuşağından bu yönleriyle kendisini ne kadar ayrıştırabildiği tartışma konusudur. Zira Kısakürek "Cumhuriyet'in denetleyici kuşağı"nın sahip olduğu "ebeveyn refleksi"ni, metinlerini kaleme alırken daima diri tutmuştur. Bununla birlikte o, hayatı boyunca kendi entelektüel serüvenini ve toplumsal konumunu "yalnızlık", "yabancı"lık ve "garip"lik sözcükleriyle anacaktır.

Babür Turna'nın "şair, romancı, oyun yazarı, gazeteci, hatip ve tarihçi" olarak nitelediği Necip Fazıl Kısakürek (Turna, 2006: 57), on dokuzuncu yüzyıl entelektüel tipinin yirminci yüzyıldaki bir örneğini oluşturur. O, bir şair, bir entelektüel, bir ideolog ve bir aktivisttir. Kısakürek'in metinlerinde bu yönlerinin yansımalarını hep bir arada bulabilmek mümkündür. Kısakürek Batı demokrasilerinin kriz yaşadığı, totaliter rejimlerin egemen siyasal kültürün yapıtaşlarına hükmettiği bir dönemde, "Batı medeniyeti"ni radikal ve varoluşsal bir eleştiriye tabi tutan Batılı filozoflarla ve yeni kurulan Cumhuriyet'in edebiyat ve dü-

şünce ortamlarının neredeyse bütün katmanlarıyla etkileşim içerisinde düşünce gündemini oluşturmuştur. Cumhuriyet'in kuruluş yıllarından hemen sonra edebiyat ve düşünce çevrelerinde kendisine yer edinmeye başlayan Kısakürek, başarılı edebiyat ürünleri veren bir sanatçı olmanın dışında, Türkiye'nin toplumsal ve siyasî meselelerine ilişkin "acil çözüm programları" geliştirmeye çalışan bir düşünce ve eylem insanı olarak modern Türk siyasal kültürünün oluşumuna katkıda bulunmuştur.

1905 yılında İstanbul'un Çemberlitaş semtinde yer alan bir konakta dünyaya gelen Necip Fazıl Kısakürek, erken yaşta edebiyatla tanışmış ve ilk şiirini on yedi yaşında yayımlamıştır. Felsefe eğitimi almak amacıyla 1924 yılında devlet bursuyla Paris'e giden Kısakürek, buradaki günlerini şöyle betimler: "Bütün bir mevsim, Paris'te gündüz ışığını görmedim. Paris'te gündüz nasıldır; haberim olmadı. Gün doğarken yatıyor, gecenin başlangıcında da hafakanlarla yatağımdan fırlayıp klübe koşuyordum." (Kısakürek, 2004: 32). Paris'te bir yıl süren bu "bohem" yaşantısının ardından ülkesine geri çağrılan Kısakürek, yurda döndükten sonra bankacılık alanında çalışmaya başlar. 1926-1939 yılları arasında Hollanda, Osmanlı ve Türkiye İş bankalarında çalışır. 1928 yılında yayımlanan *Kaldırımlar* isimli şiir kitabının ardından büyük bir ilgi toplar, edebiyat ve düşünce çevrelerinin dikkatini çeken maruf bir şaire dönüşür (Kısakürek, 1996e: 70).

Türk dilinin önde gelen şairlerinden biri olarak kabul gören Kısakürek, 1933 yılından sonra tiyatro oyunu ve hikâye de yazmaya başlar. Edebiyat alanında edindiği güç, onun daha radikal ve gür sesli bir siyasi muhalefet geliştirmesine imkân tanır. Sınıfsal olarak Cumhuriyet seçkinleri arasında ve dönemin önde gelen edebiyat çevrelerinin içerisinde yer alan Kısakürek, Cumhuriyet'in resmî ideolojisi ve politikaları söz konusu olduğunda muhalif bir tutum takınır. Kısakürek'in bu tutumu, özellikle Cumhuriyet modernleşmesinin yarattığı toplumsal dönüşümlere ilişkin olumsuz kanaatlerinden kaynaklanmaktadır. Kısakürek, özellikle Abdülhakim Arvâsi isimli bir "müceddidî Nakşibendi" şeyhi ile tanıştıktan sonra İslâm tasavvufunun etkisine girmiş ve bu etki zamanla entelektüel gündemini de belirler hale gelmiştir (Mardin, 1993). Turna'ya göre Kısakürek'in otuz yıl süren bunalım döneminin ardından İslâm tasavvufu ile tanışması onun hayatını değiştiren en önemli iki olaydan biridir.[3] Kısakürek'in hayatına etki eden bir diğer

3 Nitekim Kısakürek, *O ve Ben* isimli otobiyografik eserini Abdülhakim Arvâsi'ye referansla "Tanıyıncaya Kadar" ve "Tanıdıktan Sonra" diye bölümlemiştir. Bkz., (Kısakürek, 1996e).

önemli olay ise, Osmanlı Devleti'nin yıkılmasına ve Cumhuriyet'in kurulmasına tanıklık etmesidir (Turna, 2006: 57).

Kısakürek, yazarlık yanında yayıncılık da yapmış, birçok dergi çıkarmıştır. 1936 yılında, Celal Bayar'ın desteği ile on yedi sayı yayımlanacak olan ve içinde Ahmet Hamdi Tanpınar, Abdülhak Şinasi Hisar, Sait Faik Abasıyanık, Cahit Sıtkı Tarancı, Sabahattin Rahmi Eyüboğlu, Sabahattin Âli gibi dönemin önde gelen kalemlerinin yazılarının yer aldığı *Ağaç* dergisini; 1943 yılında, çeşitli kesintilerle de olsa 1978 yılına kadar yayın hayatını sürdüren ve Kısakürek'in Türk siyasî hayatına ilişkin radikal muhalefetine kaynaklık edecek olan *Büyük Doğu* dergisini çıkarmıştır.[4] 1939-1943 yılları arasında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Devlet Konservatuarı ve Güzel Sanatlar Akademisinde ders veren Kısakürek, dönemin siyasetine ve iktidar kadrosuna karşı takındığı sert muhalefet dolayısıyla defalarca yargılanmış ve tutuklanmıştır. "Müslüman Türk" kimliği etrafında Kemalizm karşıtı bir muhalefet örgütlemeyi amaçlayan Kısakürek, ülkenin dört bir yanında birçok konferans vermiş, bu konferansların birçoğu daha sonra kitaplaşmıştır.[5]

Fethi Açıkel, onu "mazlumluğun birey, toplum ve tarih ekseni"ni buluşturmaya çalışan bir yazar olarak nitelemiş ve onun bireysel ve sanatçı yönü ile siyasî yönünü birleştiren unsurun "mazlumluk söylemi" olduğunu belirtmiştir (Açıkel, 1996: 166). Kısakürek'in bu pozisyonu Kemalist siyasal ve entelektüel düzenin karşısına konumlanmakla ilgilidir. Bu çerçevede Hakan Yavuz, Kısakürek'in milliyetçiliği bir direniş ve kaçış habitatı olarak kullandığını ve bu milliyetçilik anlayışının en temelde Cumhuriyet'in ilk otuz yılının İslâmcı entelektüellere ifade imkânı sunmayan sekülerleşme programına karşı konumlandırdığını ifade eder (Yavuz, 2004: 222)

Kısakürek'in yayın ve konuşmalarında karşımıza çıkan muhalefetin en belirgin olduğu alan, onun Türkiye'nin modernleşmesine ilişkin değerlendirmeleri ve Kemalizm'in ulusal tarih inşasına ilişkin eleştirileridir. Söz konusu eleştirilerde tecessüm eden "yakın tarih okuması", Türkiye İslâmcılığının ve muhafazakârlığının alternatif tarih okumasının önemli kaynaklarından birini teşkil etmiştir. Bu noktadan itiba-

4 Kısakürek, 1949 yılının sonunda sadece 3 sayı yayın yapabilen haftalık mizah dergisi *Borazan*'ı da çıkaracaktır.

5 Kısakürek'in biyografisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., (Kısakürek, 1996a; 1996d; 1996e; 1955; Güzel, 2003; Özdenören, 2004, Birinci, 2013).

ren Kısakürek'in önermeye çalıştığı yakın tarih okumasını daha doğru kavrayabilmek için Kemalist tarih yazımının ve hafıza politikasının ana unsurlarını tespit etmeye çalışacağız.

Cumhuriyet'in Ulusal Tarih İnşası

Bir ulus-devlet yapılanması olarak ortaya çıkan Türkiye Cumhuriyeti Devleti, bir yandan "milli birlik" ve "kültür" vurgusu etrafında, diğer yandan da "muasır medeniyet seviyesi"ne ulaşma ideali doğrultusunda bir kuruluş felsefesi inşa etmeye çalışır ve bu kuruluş felsefesinin temeline kararlı bir değişim programı yerleştirir. Söz konusu programın işletilmesinde devlet öncü bir rol üstlenmiş ve devlet toplumun, ekonominin, siyasetin, kültürün ve gündelik hayatın merkezine yerleşmiştir. Devleti toplumun, toplumu da bireyin önünde gören bir siyasal kültür içinde örgütlenmeye çalışılan bu devlet merkezli değişim projesi, "seçkinci bir halkçılık" tanımına dayanarak varlık bulur. Bu halkçılık anlayışı, toplumsal hareketliliğin önüne geçmeyi, kırda yaşayanın kırdan çıkmasını engellemeyi ve yeni rejimin meşrulaştırılmasını esas almaktadır (Karaömerlioğlu, 2006: 51-86; Ertürk, 1997). Cumhuriyet döneminde yürürlüğe konan bu toplumsal ve siyasal değişim programı, "devletten topluma", bir başka deyişle "yukarıdan aşağıya" doğru uygulanacak şekilde kurgulanmış, evrimci değil devrimci bir çerçeve içinde hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Cumhuriyet'in kuruluş felsefesi içinde merkezî bir role sahip olan bu toplumsal değişim programı "toplumsal birlik" ve "tesanüt" vurgusu etrafında sürdürülmeye çalışılmış, toplum, çatışma veya gerilimlerin sahası olarak ya da farklı grup, zümre veya sınıf çıkarlarının içinde gömülü olduğu karmaşık bir varlık olarak değil, aynı idealleri paylaşan (ya da paylaşması gereken) insanlardan müteşekkil, birlik amacına matuf, "sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kütle" olarak tasavvur edilmiştir.

Toplumun kültürel ve dilsel bir Türklük kalıbı içine sokulduğu, Türklüğün ulus-devlet sınırları içinde yaşayan bütün toplum kesimlerini kuşatan mutlak bir değer olarak ortaya konduğu bu süreç, aynı zamanda, Türklük temelinde korunması gereken bir kültürel öze atıfla geliştirilen bir "kültürel korumacılık" söylemini de beraberinde getirmiştir. Bu kültürel öz, organik süreçlerin tarihten bugüne getirdiği birbirinden farklı unsurları, kendi çoğullukları, çelişkileri, zayıflıkları ve zengin-

likleriyle bünyesinde barındıran bir “kültür”e atfen tanımlanmamış, “mekanik” müdahaleler ve devletin kültür politikaları neticesinde teşekkül ettirilmeye çalışılan saf ve bütüncül bir “kültür” bağlamında ele alınmıştır. Buradaki en temel amaç “kültürel homojenleşme” yoluyla bir “ulusal bilinç” yaratmaktır (Gellner, 1983).

Ulusal bilinç oluşturma amacı çerçevesinde gündeme getirilen kültürel homojenleştirme programının en temel dayanağı ise ulusal tarih yaratma girişimleri olarak karşımıza çıkar. Bu çerçevede oluşturulan “ulusal tarih” anlatıları ulus-devletin savunulması ve meşrulaştırılması sürecinde ana tutamaklardan biri olur. Walter Benjamin, tarihin homojen ve anlamsız bir zamanda değil, şimdi ve burada icra edilen bir inşa nesnesi olduğunu söyler (Benjamin, 1968: 261). Bu inşa yine Benjamin’in Nietzsche’den yaptığı alıntıyla önümüze koyduğu üzere bir “ihtiyaca binaen”dir (Benjamin, 1968: 260). David Lowenthal’in belirttiği gibi bu inşa sürecinde karşımıza çıkan geçmiş, büyük oranda bugünün ürünü olarak varlık bulmaktadır (Lowenthal, 1985: xvi). Cumhuriyet’in kurucu ideolojisi açısından önemli bir “ihtiyaç” olarak beliren “ulusal tarih” yaratma girişimi, “muasır medeniyet” idealini besleyen bir siyasal alanda gündeme gelmiştir. Ziya Gökalp’in “kültür” ve “medeniyet” kavramları arasındaki ilişki üzerinden formüle ettiği ve Cumhuriyet’in kurucu ideolojisine önemli oranda etki eden siyaset felsefesine göre, Türkler tarih boyunca çeşitli medeniyet dairelerine girip çıkmışlar, ancak her defasında kendi öz kültürlerini korumayı başarmışlardır. Türklerin Batı medeniyet dairesine girmeden önce dâhil oldukları medeniyet dairesi İslâm’dır. Batı medeniyeti, Türklerin yeni durağıdır (Gökalp, 1997). Bu yaklaşım, Cumhuriyet Türkiye’sinin Batılılaşma hedefini meşrulaştırmakta, diğer yandan Osmanlı’nın temsilindeki İslâm medeniyetinin Türklerin tarih ve kültüründe olumsuz bir rol oynadığını göstermeye çalışmaktadır. Söz konusu perspektif, Sibel Bozdoğan’ın kullandığı kavramsallaştırmayla, Cumhuriyet’in yönetici elitlerinin “ulusal” ile “modern”i uzlaştırma girişiminin dolaysız sonucu olarak da okunabilir. Cumhuriyet’in yönetici elitleri, bu süreçte eklektik bir tutum sergilemişler ve modernliğin pozitivizmini, bilimini ve ilerlemesini ithal edip, onun liberal felsefesini ya da sosyalist imalarını dışarıda bırakmışlardır (Bozdoğan, 2001).

Devrimci bir siyasal değişim programı ile ilerleyen söz konusu kültürel homojenleştirme programının başlıca ötekisi, muhafazakâr düşünürlerin “gelenek” olarak adlandırdıkları ve bugüne canlı bir biçimde

etki etmeye devam eden "geçmiş"tir. Bu yönüyle "Osmanlı geçmişi", devletin "kurucu öteki"si olarak tanımlanır, Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı Batılılaşmasının bir ürünü olarak ortaya çıkmasına ve Osmanlı bürokrat ve aydınları tarafından kurulmuş olmasına rağmen, varlığını Osmanlı geçmişinin olumsuzlanması üzerinden temellendirmeye çalışır. Yeni devlet, varlığını imparatorluğun siyasi, ideolojik ve kültürel mirasının reddine dayandırmış, ulus-devlet kendi tarihini yazarken Osmanlı geçmişinin yerine bir "ikame geçmiş" yerleştirmeye çalışmıştır. Bu ikame geçmiş Türklerin İslâm öncesi "şanlı tarih"idir. Türklerin, kolektif bir hafızaya sahip, kültürel özünü korumuş kadim bir millet olarak yansıtıldığı bu tarihsel kurgu içinde Osmanlı geçmişi olumsuz örneklerin derlendiği bir saha olarak kullanılmaktadır. Osmanlı mirasının tasfiyesi olarak da nitelenebilecek bu tarihsel okuma önerisi, her şeyden önce Osmanlı tarihinin bir saltanat tarihi olduğu ve Türklerin bu dönemde baskı altında tutulduğu tezini işlemektedir. Buna karşılık, 1930'da kurulan Türk Tarih Kurumu bünyesinde gerçekleştirilen ve Türklerin insanlık tarihine yaptıkları katkıları ortaya koymayı amaçlayan Türk Tarih Tezi, "Türk halkının brakisefal olan Mısır, Anadolu, Ege ve Mezapotamya'da büyük uygarlıklar kuran bir ırka mensup olduğu"nu (Behar, 1996: 12) göstermeye çalışmış ve hatta Türklerin, uygar ulusların en kıdemli ırkı olduğu iddia edilmiştir (Tekinalp, 1998: 142). Bununla birlikte Türklerin sarı ırka mensup olmadığı, Moğollarla hiçbir ilişkisinin bulunmadığı, buna karşılık "Hint-Avrupalı ulusları arasında onurlu bir yere sahip olduğu" ispat edilmeye çalışılmaktadır (Tekinalp, 1998: 145). Böylelikle Türklerin Batı'ya olan kültürel yakınlığının tarihsel kaynaklarına işaret edilmekte, Türklerin "ari ırk" kategorisi içinde yer aldığı vurgulanmaktadır.[6] Türk tarih tezini geliştirenler, aynı zamanda Türk ulusçuluğunun da önde gelen figürleridir (Behar, 1996: 14). Cumhuriyet sonrasında resmî ideolojiye dönüşen "Türk ulusçuluğu", Osmanlı son döneminde gelişen imparatorluk milliyetçiliği, Türkçülük ve bilimsel ulusçuluk eğilimlerinin bileşkesinden müteşekkildir (Behar, 1996: 65).

Ulus-devletin kuruluşunun ardından Türklerin tarihinin yeniden kurulması sürecinde ortaya konan çalışmalar, eklektik bir çerçeve içinde ortaya çıkmış, romantizm "tarihçilerin ulusal ülkülerini geliştirmele-

6 1932 yılında gerçekleştirilen Birinci Tarih Kongresi'nde Türklerin, "ari ırk"a mensup olduğunu kanıtlamaya çalışan Afet İnan'ın başlıca argümanlarından biri de "ari" sözcüğünün Türkçede, Çağatay ağzında, saf, temiz anlamına geldiğidir. Aktaran: (Tekinalp, 1998: 154).

ri için bir moral güç", pozitivizm, "kısa vadeli siyasetin pragmatik ve laik hedefleri"ni sağlamanın bir aracı ve Alman historisizmi ise "ideal-devlet-iktidar" özdeşliğini meşrulaştıran bir teorik kaynak olarak görülmüş ve birlikte kullanılmıştır. Kaynakları yüzyılın başına dek geri giden ulus-devlet sonrası resmî tarih yazıcılığı, bir yandan Alman tarihçiliğinin destan yaratma birikiminden, diğer yandan ise Fransız tarihçiliğinin yasa oluşturma çabalarından yararlanarak faaliyet alanını kurmuştur (Behar, 1996: 22-23).

Cumhuriyet döneminde yapılan ve Türklerin İslâm öncesi "şanlı tarih"ini ortaya koymaya çalışan tarihsel araştırmalar, "Kemalist Türkiye"nin "geçmişe yönelik fetihleri" olarak takdim edilmektedir (Tekinalp, 1998: 152). Yeni tarih yazımının Yusuf Akçura'nın ilk olarak dillendirdiği şekliyle "pozitivizme dayanması ve milliyetçilik ateşiyle aydınlanması" gerektiği fikri Cumhuriyet sonrasında egemen anlayış halini alır (Behar, 1996: 81). Cumhuriyet sonrasında Türklerin tarihinin yeniden yazılması girişimi, dönemin önde gelen tarihçilerinden Fuat Köprülü tarafından "maddi kurtuluştan sonraki manevi kurtuluş" olarak tasvir edilmektedir (Tekinalp, 1998: 155). Cumhuriyet'le birlikte "ilerleme ve uygarlık yoluna yeniden girdiği" düşünülen Türk ulusunun "dünyanın ilk uygar ulusu olan atalarının gidişine" uygun bir biçimde politika üreteceği taahhüt edilmektedir (Tekinalp, 1998: 142). Bu, aynı zamanda "yabancı kültür ve manevi güçlerin" olumsuz müdahalesi ile saflığını yitiren Türk kültürüne bu saflığını yeniden kazandırma girişimi olarak da görülmektedir (Tekinalp, 1998: 142).

Cumhuriyet'in resmî ideolojisine göre tarihsel bilginin amacı, güçlü bir "ulusal bilinç oluşturmak" ve bu bilinci "doğa yasalarına dayandırmak" olmuştur (Behar, 1996: 12). Cumhuriyet döneminde benimsenen resmî tarih felsefesi, kurulan ulus-devletin, "tahayyül edilen ulus"un ve benimsenen ulusçuluğun gerekleri dolayımında şekillenmiştir. Benedict Anderson'ın ifadesiyle, ulusçuluk ideolojisi ulusçular tarafından kadim bir gerçeklik olarak algılanıyor ve takdim ediliyorsa da (Anderson, 2006: 5), Cumhuriyet'in kuruluş sürecinde resmî tarih söylemi sadece "uzak Türk tarihi" üzerinden değil, aynı zamanda "milli mücadele tarihi" üzerinden de biçimlendirilir. Bu biçimlendirme çabasının resmî dayanağı, Mustafa Kemal Atatürk tarafından Türkiye Büyük Millet Meclisi kürsüsünden 1927 yılında okunan ve daha sonra yayımlanan *Nutuk* isimli eserdir. Her ne kadar Cemil Koçak, *Nutuk*'un bir tarih kitabı olarak değerlendirilemeyeceğini, bir siyaset metni olduğunu ifade etse de, söz konusu metin, yakın tarihe yönelik resmî ba-

kışın çerçevesini çizmiş, Eric Jan Zürcher'in ifadesiyle milli mücadele tarihi ve Cumhuriyet'in kurulma süreciyle ilgili Türk tarih yazıcılığının başucu kaynağı olmuştur (Zürcher, 2010)

Mete Tunçay'ın "yakın geçmişle hesaplaşma" çabası olarak betimlediği *Nutuk* (Tunçay, 1992: 175), "tarihin yeniden yazılması ve yorumlanması" girişimidir (Koçak, 2010: 175) Bu girişim, Eric Hobsbawm'ın "geleneğin icadı" olarak nitelediği ve devrimci siyasal aktörlerin bir yandan geçmişle kopuş yaşarlarken diğer yandan kendilerine yeni ve yarayışlı bir geçmiş yaratma çabası içerisine girerek oluşturdukları siyasal programı hatıra getirir bir nitelik taşımaktadır (Hobsbawm, 1992: 2). Yeni sembollerin dolaşıma sokulmasıyla işleyen bu program en temelde kurgulanmış bir geçmişe yapılan referansla gerçekleştirilen "ritüelleştirme ve formelleştirme pratikleri"ni içerir (Hobsbawm, 1992: 4). Burada söz konusu olan, "doğru" ve "yanlış" tarih arasında bir ayrım yapmak ve "yanlış tarih"i kovarken, "doğru tarih"in ne olduğunu göstermektir. "Doğru tarih"e yapılan vurgu, tarihin, John Stuart Mill'in tarih felsefesinin vazettiği şekliyle, "ilerleme felsefesinin başlangıç noktası" olarak görülmesi ve geleceğin inşası için müstahkem bir zemin olarak algılanmasıdır (Mill, 1965: 85)

Jill Edy'nin de belirttiği gibi "geçmişi hatırlama biçimi", tarihle bugün arasında kurulan bağlantının mahiyetini belirler (Edy, 2006: 162). Bütün bu çabalar, gerek siyasal alanı gerek gündelik yaşamı içine alan yeni bir hafıza siyasetini yansıtmaktadır. Güçlü bir nostalji duygusuyla harmanlanan hatırlama stratejileri, "henüz gelmemiş bir geleceğe yoğunlaşarak" varlık bulmakta (Özyürek, 2008: 18), geçmiş ve gelecek bugünü kuran zamansal kurgular olarak varlık bulmaktadır. Burada geçmiş ve gelecek Lowenthal'in dediği gibi, ulaşılamaz olsalar da, siyasal muhayyilenin ayrılmaz parçaları olarak işlev görmüşlerdir (Lowenthal, 1985: 3).

Cumhuriyet'in yönetici elitleri, "ulusun manevi varlığı"nın sadece tarihten değil, aynı zamanda dilden de beslendiğine inanmışlar ve bu alanı yeniden düzenleme çabası içerisine girmişlerdir (Tekinalp, 1998: 173). Türk tarihinin yeniden yazılması girişimi yanında, Türk dilinin yeniden yapılandırılması girişimi de, Cumhuriyet'in hafıza ve kültür politikalarının başlıca dinamiğini oluşturmuştur. Bu noktada "Türkiye'nin kurtuluşunu ve mutluluğunu borçlu bulunduğu güzel sürpriz" olarak nitelenen "harf devrimi" (Tekinalp, 1998: 121-122) ve dilin Türkçeleştirilmesi girişimleri özellikle önem arz ederler. 1928 yılında gerçekleştirilen alfabe değişikliği ve bunun ardından gelen "dilin

Türkçeleştirilmesi devrimi" ile bir yandan Türkiye'nin "İslâmi Doğu" ile bağını koparıp, kendi iç iletişimini ve Batı dünyasıyla etkileşimini kolaylaştırmayı hedeflenmişse de (Lewis, 1999: 27), diğer yandan atılan bu iki radikal adımla birlikte Cumhuriyet'in ihtiyaç duyduğu yeni bir hafıza alanı oluşturulmuştur. Geoffrey Lewis'in "lingüistik mühendislik" olarak adlandırdığı ve "dilde yabancı olarak addedilen kelimelerin tasfiyesi ve yerlerine yenilerinin yerleştirilmesi"ni içeren bu süreç (Lewis, 1999: 2), Arap alfabesinin yasaklanmasını ve Latin alfabesinin kabul edilmesini de bünyesinde barındırır (Kaya, 2004: 65) Bu süreç, Tekinalp'in ifadelerinde şu şekilde karşılık bulur: "Gerçekte, ulusalcılığı, iç ve dış siyasanın ekseni durumuna getiren Kemalist Türkiye, kendi malı olmayan bir dil kullanmayı sürdüremezdi. Türkiye, ulusal ruhunun kaynağına yeniden kavuşmak, atalarının kültürünü yeniden bulmak, kendi kanının sesini dinlemek ve geçmiş dönemlerde büyük uygarlıklar kuran insanların arasına girmek için yüzyıllarca geriye gitmek zorunda kalmıştı. Şu halde, binlerce yıllık bir toplum yaşamı ile varlık kazanmış o ulusal ruhtan doğrudan doğruya kaynaklanmayan bir dil kullanmaya katlanamazdı." (Tekinalp: 1998: 165).

Alfabe değişikliği ve dil devrimi, "toplumun modernleşmesi" amacına atıfla meşrulaştırılmakta, Arapça ve Farsçadan arındırılmış, Latin alfabesiyle yazılan yeni dilin kullanımının çok daha kolay olabileceği, "halkın daha geniş kesiminin daha rahat eğitimi"nin böylelikle mümkün kılınabileceği belirtilmektedir (Atay, 1969: 126). Cumhuriyet'in yeni hafıza politikasına bulunduğu katkı yanında, eski elit düzeninin tasfiye edilip yeni bir elit düzeninin inşasına da katkıda bulunan alfabe değişikliği ve dil devriminin Falih Rıfkı Atay'ın ifadelerinde karşımıza çıktığı şekliyle "ortaçağ karanlığı" yerine "yeni zamanlar aydınlığı"nı ikame edeceği vurgulanmaktadır. (Atay, 1969: 444).

Cumhuriyet'in önerdiği tarih yorumu ve hafıza siyaseti, yeni rejimin zihinsel temellerini oluşturmaktadır. Necip Fazıl Kısakürek'in 1930'lu yıllarda şekillenmeye başlayan ve 1940'lı yıllardan itibaren ifade bulan tarih yorumu ve Türk modernleşmesine ilişkin değerlendirmeleri söz konusu hafıza siyasetinin eleştirisine dayanmakta ve özellikle yakın döneme ilişkin resmî tarih anlatısını geçersizleştirmeye, buna karşılık yeni bir tarih anlatısı önermeye çalışmaktadır. Zira Kısakürek, entelektüel yaşamı boyunca Cumhuriyet'in resmî hafıza siyasetine tepki duymuş ve alternatif bir hafıza siyaseti geliştirmek için çabalamıştır. Bu noktadan itibaren Kısakürek'in önermeye çalıştığı hafıza siyaseti üzerinde duracağız.

Alternatif Tarih Yaratmak ya da Resmî Tarihin Geçersiz Kılınması

Cumhuriyet döneminin İslâm temelli muhalefet ideolojisi ve söylemi için, Kemalist rejiminin "zaferleri"ni ve "başarıları"nı yeni bir tarihsel kurgu içerisine oturtarak değersizleştirmek son derece önemli bir faaliyet olarak görülmüştür (Duran, 2001: 200) Resmî tarih oluşturmak nasıl resmî ideoloji oluşturmanın bir koşulu olarak görülmüşse, resmî tarih eleştirisi de resmî ideoloji eleştirisinin temeli olarak kabul edilmektedir. Bu yönüyle resmî tarih eleştirisi, Kemalizm'le girilen ideolojik karşıtlığın temelini oluşturmakta ve bir "direnme stratejisi" halini almaktadır.

Kısakürek, sosyo-politik sistem analizlerini kurarken, alanda ihtiyaç duyduğunu düşündüğü "tarihsel bilgi"yi sahneye çağırarak işe başlar ve tarihsel bilgiyi gerek muhatabını ikna etmenin bir yöntemi olarak, gerekse de bir eleştiri tekniği olarak araçsallaştırır. Kısakürek'in kendisine atıfta bulunarak konuştuğu tarihsel bilgi, hiç kuşkusuz akademik ya da bilimsel bir tarihsel araştırma verilerine dayanılarak elde edilmiş bir bilgi değildir. Zira tarihsel akışı, bugünü kuran en önemli dinamik olarak gören ve toplumsal ve siyasi kurum, düşünce ve aktörlerin oluşum süreçlerinin onların "öz"lerinin mutlak belirleyicisi olduğunu düşünen Kısakürek için tarih, iki keskin kutup arasında gerçekleşen bir savaşın zeminidir. Tarihi bir uçta "madde"nin diğer uçta "ruh"un olduğu bir çatışma sahası olarak gören Kısakürek, sürekli çatıştığını varsaydığı "madde" ve "ruh" arasındaki diyalektiği tarihin motoru olarak görür. "Ruh"u "madde"nin önüne koyan Kısakürek'e göre, ruhun maddeye değil, maddenin ruha tabi kılınması gerekir (Kısakürek, 1999b: 75). Maddeyi mekânla, ruhu ise zamanla özdeş gören Kısakürek (Kısakürek, 1996c: 190) bürünülecek "ruh"u betimlerken genellikle "Doğu kaynağı"na, "İslâm dini"ne ve "ahlakî seferberliğe" atıfta bulunur (Kısakürek, 1996c: 194) ve bu "ruh"un tarihteki izlerini öne çıkarır.

Kısakürek'in bu yaklaşımı, İslâm tasavvufu yanında Fransız anti-pozitivist eleştirel düşüncesinden de etkilenir. Özellikle Gökalp tarafından temsil edilen Comte-Durkheim çizgisindeki toplumcu düşünceye eleştirel yaklaşan ve Bergsonculuk olarak ifade edilen düşünce, Cumhuriyet sonrasındaki rejim karşıtı anti-pozitivist ve anti-Kemalist siyasal pozisyonların ana beslenme kaynaklarından biri olmuştur. "Niceliğe karşı niteliğin, mekanizme karşı yaratıcı hamlenin zaferi"ni savunan ve mütareke yıllarında kendisine zemin bulan Bergsonculuk, Türki-

ye koşullarında kendisine dayanak olarak "halk sufiliği"ni de bulmuş ve böylelikle maddiyata karşı maneviyatın esas olduğu, akıl karşısında sezginin imtiyazlı kılındığı bir düşünce sistematiği geliştirmiştir (Ülken, 1994: 376). Kısakürek, 1921 yılında çıkmaya başlayan *Dergâh* dergisi etrafında düşünce üreten bu entelelektüeller üzerinden Henri Bergson ve Maurice Blondel'in düşünceleriyle tanışmış ve bu düşünürlerin "eylem", "varoluşçuluk", "sembolizm" ve "mistisizm" kavramlarını (Duran, 2001: 302) kendi tarih, toplum, kültür ve siyaset tasavvurunun merkezine yerleştirmiştir. Modernliğin varoluşsal krizine ilişkin aynı dönemde geliştirilen fikirlerle eşgüdümlü bir düşünce performansı ortaya koyan Kısakürek'in 1930'ların ortalarından itibaren çok daha yakından ilgi duymaya başladığı İslâm tasavvufu ise onun bu konumunu pekiştirmiş, bu iki kaynak onun "ruhçuluk" olarak adlandırdığı düşünsel pozisyonu beraberinde getirmiştir (Bkz., Bolay, 1967). Söz konusu düşünsel pozisyon Kısakürek'e dönemin egemen materyalist ve pozitivist toplum ve siyaset algısını eleştirebilmek için bir hareket noktası sunmakta, resmî tarih anlayışına muhalif bir tarih telakkisi geliştirmesine katkıda bulunmaktadır. Bununla birlikte Kısakürek'in Bergsonculuk ile ilişkisi Nurettin Topçu'nun Bergsonculukla ilişkisi kadar net ve kapsayıcı bir ilişki değildir. Kısakürek'in eklektik ve seçmeci yanı, onun Bergsoncu çizgiyle olan ilişkisinde de kendisini göstermektedir.

1930'ların ortalarından 1970'li yıllara kadarki dönemde çerçevesi çizilen bu tarih telakkisi, güçlü bir nostalji duygusundan beslenir. Bu duygu, bir yandan "yuvasız kalma korkusu"nu (Cantek, 2008) bir yandan "yuva arayışı"nı, diğer yandan ise esas sahibinin kendisi olduğunu düşündüğü "yuvada mutlu olma ideali"ni temsil etmektedir. Kısakürek'in meşhur şiiri "Sakarya"da kullandığı "öz yurdunda garip" metaforu, onun yaşadığı bu korku, arayış ve ideali çok iyi simgeler. Söz konusu korku, arayış ve ideal onun "tarihsel bilgi"ye olan ihtiyacını da açıklar. Bu anlamda Benjamin'in yukarıda atıfta bulunduğumuz ve "tarihsel bilgi"nin bir ihtiyaca binaen ortaya çıkarıldığı düşüncesi Kısakürek için de geçerlidir. O, bu çerçevede bir yandan "öz yurdu"nu kuran, onu anlamlı ve değerli kılan tarihsel dinamiklerin ve bir diğer yandan da bu "yurdu" gerileten ve tahrip eden "tarihsel aktörlerin izini sürecektir.

Kısakürek'in bu iz sürme süreci, ilk anda akla Max Weber'in ideal-tip analizini getirir. Ne var ki, tarihe bakarken, boşlukları doldurmak ve genelleme yapabilmek için bir dizi saf kategori inşa eden Kısakürek, Weber'in "ampirik olgular arasındaki nedensellikler"i keşfetme kay-

gısına sahip değildir (Weber, 1949: 43). "Sübjektif değerlendirme kategorileri" ile tarihe bakmayı deneyen Kısakürek bu sübjektif değerlendirme sürecinde idiografik bir çerçeve içerisinde kalmak yerine nomotetik bir bilgi ürettiği iddiasıyla öne çıkar ve "tarihsel yasalar" ihdas etme arayışına girer. Kısakürek tarihteki bireysel öykülerden hareketle saf, arı-duru kahramanlar yaratır ve örneğin "Türk orta çağ sanatkâr ve entellektüeli"[7] ya da "Tanzimat münevveri"[8] gibi örneklerde olduğu gibi bu kahraman prototiplerinin özelliklerini tespite girişir. Kısakürek'in inşa ettiği kahraman prototipleri, literal anlamda "saf-tipler" olarak işlev görürler ve evrensel ve tarih-üstü kategoriler halinde temsil edilirler.

Kısakürek'in tarihsel okuması keskin dönemlendirmelere dayanır ve her bir dönem Hegelci *zeitgeist* anlayışı ile yorumlanır. Ona göre her bir dönemi belirleyen bir "ruh" söz konusudur. Kısakürek, "zamanın ruhu"na yaptığı atıfları ise dönemin toplumsal, iktisadi, siyasal, kültürel bağlamlarını resmedebilecek şekilde değil, öne çıkan aktörlerin davranışlarını gerekçelendirmek üzere yapar. Kısakürek'in tarihsel değerlendirmeleri, "tarihsel aktörler"e ilişkin gözlem ve yorumlarından oluşmaktadır ve ona göre aktör, yapı, kültür ve süreçlerin önündedir. Ne var ki, Kısakürek'in "aktör merkezli" bir tarih okuması yapması, onun sadece tarih içindeki siyasal aktörlerin bireysel hikâyeleri ile sınırlı değerlendirmeler yaptığı anlamına gelmez. Hatta Kısakürek, tarihsel aktörlerin "psikolojik motivasyonları" ile de ilgilenmez. Ona göre, üzerinde durulması gereken tarihteki siyasal aktörlerin "iktidar" ve "sistem" kurmak üzere ortaya koyduklarıdır. Kısakürek için bir diğer önemli değerlendirme ölçütü de söz konusu aktörlere atfettiği kültürel değer ve inançlardır. Bununla birlikte Kısakürek, tarihsel aktörlerin ürettikleri ya da içinde sosyalleştikleri siyasal yapı ve kültürü nedensel bir okumanın nesnesi haline getirmez.

Kısakürek'e göre tarihin ana aktörü, ruhunu İslâmiyet ten alan ve temel özelliğini Müslüman olduktan sonra kazanan "Türk"tür (Kısakürek, 1996c: 161). Kısakürek'in tarih söylemi bu aktörün yükseliş ve düşüş sürecinin tahkiyesi olarak da betimlenebilir. Söz konusu tarih

7 Bu entelektüel tipi, içinde "bir dünya anlayışı, bir eşya ve hadise görüşü, bir 'güzel' ve 'doğru' hükmü, bir kemal ölçüsü, bir 'yarın' iştiyakı, bir tenkit ve tayin terazisi, bir kültür bağı, bir ferdiyet örgüsü, bir cemiyet alakası" gibi ölçütler barındırır (Kısakürek, 1936a: 2).

8 Kısakürek için Tanzimat münevveri, "sığ ve safdil bir mukallit"tir (Kısakürek, 1996c: 68).

söylemi içinde en yoğun olarak işlenen tema gerileme ya da düşüş, en fazla üzerinde durulan dönem ise on dokuzuncu yüzyıl ve sonrasıdır. Kısakürek'in tarihsel değerlendirmelerinde gerileme temasının merkezi bir unsur halini almasında, içinde düşünce ürettiği dönemin egemen terakki söyleminin payı büyüktür. Batı dünyasındaki terakki sürecine ve bu sürece kıyasla Müslüman dünyada yaşanan "düşüş"ün kaynaklarına odaklanarak oluşan bu söylem, gerek resmî gerekse de alternatif tarih yazımlarının temel öncüllerinden biri olmuştur. Her ne kadar İslâm ve terakki arasında kurulan pozitif ya da negatif korelasyon, resmî ya da alternatif tarih yazımı arasındaki başlıca ayrım noktalarından birini oluşturmuşsa da, Cumhuriyet sonrasında üretilen tarih yazımlarının tümünde terakki bir ideal ve merkezi bir değerlendirme ölçütü olarak benimsenmiştir. Tartışma, İslâm'ın, yaşandığı düşünülen düşüşte bir payı olup olmadığı ile ilgilidir. Kısakürek, ilk olarak Ernst Renan'ın "İslâm manii terakkidir" tezine yapılan itirazlarda belirginleşen savunmacı pozisyonu (Bkz., Cündioğlu: 1996) benimseyerek, Müslüman dünyanın yaşadığı düşüşün temelinde İslâm'ın değil, İslâm'ın özünden uzaklaşan "ruhsuz ve fikirsiz kaba softalar"ın yer aldığını belirtir.

İslâm dinini kabul ettikten sonra esas kıymetine kavuştuklarını düşündüğü Türklerin on altıncı yüzyıldan bu yana bir düşüş süreci yaşadıklarını öne süren Kısakürek, bu dönemden sonra Türklerin tarihinin giderek maneviyatlarını yitirme, "ruh kökleri"nden uzaklaşmalarının tarihi olduğunu düşünür. Her ne kadar bazı dönemlerde bu sürece son vermek isteyen bazı "kahraman" aktörler çıkmışsa da onların çabaları bu kötü gidişatı bir süre durdurmaktan öteye geçememiştir. Kısakürek'e göre 1402 yılında gerçekleşen Ankara Muharebesi'ni takip eden yaklaşık yirmi yıl dışarıda bırakılırsa Osmanlı devletinin kuruluşu ile Kanuni Sultan Süleyman'ın saltanatı arasında geçen iki yüz elli yıllık süre "yükseliş dönemi"dir. Bu dönemde padişahlar İslâm'ın izinden çıkmazlar ve adil bir yönetim sergilerler. 1453-1517 yılları arası yükselişin zirve noktasına çıktığı, dinin her şeyin üstünde olduğu yıllardır. Kanuni dönemi ile birlikte zikzaklar görülür. Bu dönemde başlayan zikzakların sebebi, "ruhsuz ve fikirsiz kaba softalar"ın ve "kuru şekilciler"in davranışlarıdır (Kısakürek, 1996b: 24). Dinin yanlış yorumlanmasından dolayı askeri ve siyasi yapıda açığa çıkmaya başlayan çözülme süreci Tanzimat dönemine kadar hızlanarak devam eder (Kısakürek, 1977a). "Artık hergün, biraz daha toprak, nizama ve hayatiyet kaybeden Türk cemiyeti, dehşetli sarsıntılarla, ihtiyat akçesini sarf ede ede, tam bir iflas dakikasına doğru (...) Tanzimat günlerine kadar" gelir (Kısakürek, 1996c: 65).

1839 senesinde ilan edilen Tanzimat Fermanı'ndan sonra ise bu düşüş süreci çok daha hızlı bir ivme kazanır. Kısakürek'e göre, Batılı devletlerin tasallutuna teslim olunduğu Tanzimat döneminde idare-i maslahatçı ve Batı sevdalısı tipler devleti yönetmektedir. "Avrupalı'nın bize attığı ağ" olarak nitelenen taklit, bu dönemden sonra, siyasetin önemli bir unsuru haline gelmiştir (Kısakürek, 1976a: 44). O, bu dönemin dinin belirleyiciliğini kaybettiği ve hatta pek çok icraatın da din karşıtı bir yapı oluşturmak amacıyla gerçekleştirildiği bir dönem olduğunu belirtir. Bu sürece II. Abdülhamid dur demeye çalışır ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü otuz üç yıl geciktirir. II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinin ardından ise söz konusu düşüş süreci yeniden hız kazanır. II. Meşrutiyet ile Cumhuriyetin ilanına kadar geçen süreyi kapsayan bu dönemde Batı hayranlığı ve taklitçiliği had safhasına ulaşır (Kısakürek, 1943: 5). Kısakürek, Cumhuriyet sonrası sürecin de bu açıdan olumlu bir çığır açmadığını CHP'nin tek parti iktidarı "Türk'ün ruh kökü"nün zayıflatılmasına hizmet edemediğini iddia eder. Kısakürek bütün süreci aşağıdaki cümlelerle ifade eder: "Devletimizin başından bugüne kadar, beş yolu var. İslâm noktasından... Birincisi asfalt cadde. Kuruluştan Kanuni'ye kadar ikiyüzelli yıl... İkinci toprak ve batak yol... Kanuni'den Tanzimat'a kadar... Üçyüz küsur yıl... Üçüncüsü kayalık ve çıpırlı yol... Meşrutiyet'e kadar yetmiş yıl... Dördüncüsü Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e kadar... On beş yıl... Keçi yolu... Ve nihayet Cumhuriyet'ten bugüne, şu kadar yıl... Köstebek yolu..." (Kısakürek, 1965: 10).

Necip Fazıl Kısakürek'in önerdiği alternatif hafıza politikası, varlığını en temelde onun Türkiye'nin Batılılaşmasına ilişkin iddia ve endişelerine borçludur. Yirminci yüzyıl Türkiye'sinin toplumsal, siyasi, kültürel ve ekonomik gerçeklikleri, gerilimleri, uzlaşımları, yapı, aktör, süreç ve durumları ile ilgili olarak yapılan tartışmaların ana kanallarından biri Batılılaşma söylemidir. "Batılılaşma sürecinde alınan yol" kimi aktörler için bir proje, kimi aktörler için bir program, kimi aktörler içinse kaçınılması gereken demonik bir durumdur.

Batılılaşma söylemi en temelde, Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetici elitlerinin on dokuzuncu yüzyılla birlikte Batı'ya duydukları hayranlık ve yaşadıkları yenilmişlik duygusundan kaynaklanan çaresizlik nedeniyle Batı'nın önce teknolojisini, ardından kültürel kodlarını kendi toplumlarına uyarlamaya çalıştığını, son iki yüzyıllık tarihsel sürecin Batılılaşma ya da Batılılaşmama kavgası olduğunu öne sürer. Bu okuma biçimi, meslekten tarihçilerin yaklaşımlarından beslenmekle birlikte, onun popüler kültürün doğal bir parçası haline gelmesi önemli

oranda edebiyatçıların önerdikleri “hafıza politikaları” ile mümkün olmuştur. Bu bağlamda Necip Fazıl Kısakürek isminin özel bir önemi bulunmaktadır.

Batılılaşma sürecini bir tür sömürgeleşme olarak da okuyan Kısakürek, Batı’nın Osmanlı’yı önce ekonomik açıdan kendisine bağımlı kıldığını ve daha sonra bu bağımlılık ilişkisine Avrupa tarafından siyasi bir boyut kazandırıldığını ifade eder (Kısakürek, 1976a: 24). Bununla birlikte Kısakürek için Batılılaşmanın yarattığı en önemli sömürgeleşme hali ruhsal sömürgeleşmedir. Maddi olarak Batı tarafından yarı sömürgeleştirilen Türkiye, ruhsal olarak bütünüyle sömürge haline getirilmiştir (Kısakürek, 1947: 2-3). Kısakürek Batılılaşmanın özünde birbirlerine zıt unsurların savaşı olduğunu düşünür ve onu çelişkiler dönemi olarak betimler. Batılılaşma yazını içerisinde çoğunlukla “eski” ve “yeni” arasında yaşandığı düşülen gerilim konu edilirken, Kısakürek için mesele, “yabancı” olanın “yerli” olan üzerindeki tahakkümüdür. Ona göre Türklerin “öz”ünün tahrip edildiği, “ruh kökünden uzaklaştırıldığı” bu süreçte, çatışan unsurlar, “su ile zeytinyağı gibi daima biri üstte kalan ve asla birbirine işlemeyen” niteliktedir (Kısakürek, 1976a: 13).

Kısakürek’e göre, mevcut Batılılaşma pratikleri Batı medeniyetinin manevi unsurlarının devşirilmesi sürecini içermektedir ve bunun nedeni “kayıtsız şartsız hayranlık” ve “kayıtsız şartsız taklit” psikolojisidir (Kısakürek, 1936b: 2). Oysa, bu “körü körüne taklit” mantığı (Kısakürek, 1968) dışında Batı medeniyetinden alınabilecek tek şey, bilim ve teknoloji mirasının arkasında yer alan akıldır (Kısakürek, 1995: 38). Kısakürek’in bu yaklaşımı, II. Meşrutiyet dönemi İslâmcı düşünürlerinin yaklaşımlarıyla da paralellik arz etmektedir.

Kısakürek’in tarih anlatısı içerisinde Batılılaşma söylemi nasıl merkezî bir yer işgal ediyorsa, Tanzimat dönemine ilişkin değerlendirmeleri de bu söylem içerisinde o denli aslî bir konum teşkil eder. Kısakürek, her ne kadar “düşüş”ün Kanuni dönemiyle başladığını düşünse de, Tanzimat Fermanı’nın ilanıyla birlikte Batılılaşma sürecinin tescillendiğini varsayar ve bu nedenle de “Tanzimat zihniyeti”ni eleştirir. Tanzimat Fermanı’nın aslında bir “ölüm fermanı” olduğunu ve yapılan sözde iyileştirme çabalarının ise “ölüye kan vermek ve makyaj yapmak”tan öte bir anlam taşımadığını iddia eder (Kısakürek, 1996c: 190). Ona göre “Tanzimat, istikbal hasretile, belki maziye değil, fakat tamamile geriye gidiş ve benliğini teslim ediş devridir.” (Kısakürek, 1936b: 2). Kısakürek’in “Garbı anlamadan Garba hayran olanlar”ın devri olarak nitelendirdiği Tanzimat (Kısakürek, 1996c: 68), “Avrupa’nın edebi,

harsî, siyasi ve iktisadi köleliğine giriş" anlamını taşımaktadır (Kısakürek, 1936b: 2).

Bütün bunlarla birlikte, Kısakürek, Tanzimat dönemi "Türk sanat ve fikir adamı"nı bir yandan kendisinden her isteneni veren, fakat diğer yandan elinde kalanı da korumaya çalışan bir aktör olarak betimler (Kısakürek, 1999a: 171). Kısakürek'in bu "iradesiz özne"ye ilişkin eleştirileri, Cumhuriyet'in kurucu elitleri tarafından da paylaşılan bir eleştiridir. Ne var ki, Tanzimat dönemi siyasetçi ve aydınları Cumhuriyet'in kurucu elitleri açısından, "değişim" için gereken adımları atmadıkları için, Kısakürek açısından ise "değişim"e direnemedikleri için eleştirilir. Bu değişime direnememe hali, İslâm'ın bozulması sonucunu, o da devletin çöküşünü beraberinde getirmiştir (Kısakürek, 1991: 139; Kısakürek, 1948: 2).

Kısakürek, Tanzimat dönemine ilişkin bu değerlendirmelerini "devlet adamları"nın performanslarına odaklanarak gerekçelendirir. Batılılaşma sürecinin kaynağına devlet elitlerinin içine düştüğü "aşağılık kompeksi"ni yerleştiren Kısakürek'in, özellikle II. Mahmud, Mustafa Reşid Paşa, Sultan Abdülaziz ve Sultan Abdülmecid hakkında yaptığı olumsuz değerlendirmeler onun Tanzimat dönemine ilişkin görüşlerini ele verir. Bu bağlamda, II. Mahmud, Yeniçeriliği kaldırma cesaretini gösteren ancak kendi memuruna yenilen ve bunun için yabancı devletlerden yardım isteyecek kadar aciz birisi; Abdülmecid, batılılığın bünyesine kadar nüfuz ettiği, Mustafa Reşid Paşa'nın elinde oyuncak ve müsrif bir padişah; Abdülaziz, Osmanlı'nın borç yükünü arttırmaktan ve sefahat içerisinde yaşamaktan başka bir şey yapmayan bir tip olarak değerlendirilirken, dönemin paşaları ve kalem erbapları, en yumuşak ifadeyle, "sahte kahramanlar" olarak ifadelendirilirler (Kısakürek, 1976a).

Kısakürek'in II. Abdülhamid'i değerlendirme biçimi Cumhuriyet'in tarih yazımı ile hesaplaşma çabasının en bariz göstergesidir. Dönemin egemen tarih anlayışına göre katı bir istibdat rejimi kurduğu telakki edilen ve "kızıl sultan" lakabının uygun görüldüğü Abdülhamid, ona göre, "Ulu Hakan"dır. "Ulu Hakan", imparatorluğun "iç ve dış saiklerle tam bir uçurumun kenarına itildiği" bir dönemde yetişmiş ve otuz üç senelik saltanatı boyunca devleti büyük bir hünerle idare etmiş ve Batılı devletleri birbirine düşürmeyi başarmıştır (Kısakürek, 1976a). Kısakürek'in bu değerlendirmelerinin altında "tarihî dostum" diye nitelendirdiği II. Abdülhamid'e duyduğu muhabbet yatmakta, bu muhabbetin kökeninde Osmanlı padişahları içerisindeki en dindar

padişahın II. Abdülhamid olduğu şeklindeki kanaati yer almaktadır. Bu kanaatin kaynağı ise Kısakürek'in "şeyh"i Abdülhakim Arvâsi'dir.[9] "Abdülhamid'i, evvelâ kölesi olmak devletine erdiğim büyük veliden, terkibi ve telkini olarak tanıdım.(...) Veliden bana gelen his kıvılcımı, aklın tedkik kuyusundaki petrole düşerek yangına döndü." (Kısakürek, 1965). Onun gözünde siyasi, idari ve iktisadi açıdan bir deha olan II. Abdülhamid, "yüksek tahsil ocaklarını kurmuş", askeri açıdan büyük başarılar elde etmiş, adil bir yönetim uygulamış, son derece dindar bir hayat yaşamış, tehlikeleri sezebilen şahsiyetli bir padişahtır.

II. Abdülhamid'in Osmanlı modernleşme sürecindeki rolüne değinmeyen Kısakürek, onun II. Mahmud'un başlattığını söylediği modernleşme sürecini hızlandırma gayretlerini görmezden gelir.[10] Kısakürek, II. Abdülhamid'in Panislâmizm politikasındaki reel-politik boyutu da göz ardı eder ve bu çerçevede ortaya konan bütün politikaları padişahın dinî kişiliğine bağlar. Kısakürek, bu noktada Meşrutiyet dönemi İslâmcılarından ayrılmaktadır. Bunun iki nedeni vardır. Birincisi, Meşrutiyet dönemi İslâmcılarının II. Abdülhamid'e ilişkin duydukları antipati Kısakürek'te yoktur, ikincisi ise Kısakürek'in Kemalist devrime duyduğu antipati söz konusu devrime daha sonra tanık olacak olan meşrutiyet dönemi İslâmcılarının pek azında görülecektir. Kısakürek'e göre Abdülhamid'in becerdiği en önemli işlerden bir tanesi de "Yahudi ve Mason tehdidi"ni görüp ona göre hareket edebilmesidir. Kısakürek, Namık Kemal hakkında yazdığı ve 1940 yılında yayımlanan kitabından başlayarak II. Abdülhamid ile ilgili dönemin hâkim yaklaşımlarını eleştirir. "Biz, cumhuriyet neslinin kalemleri, hakikati herhangi bir kaba politika gayretinin üstünde tuttuğumuz için, (Kızıl Sultan), (Kanlı müstebit), (Zâlim padişah yaftalarının arkasından seyrettirilen İkinci Abdülhamid'in Namık Kemal'e karşı muamelesindeki kıymet hükmünü böylece tespit etmek isteriz." (Kısakürek, 1940: 93). Bu eleştirinin dozu daha sonraki metinlerinde giderek artacaktır. "Türk entelektüeli, Türk tarihçisi Abdülhamid'i anladığı gün memleket kurtulmuştur." (Kısakürek, 2002: 60).

Kısakürek'in II. Abdülhamid'e atfettiği büyük değer, onun II. Meşrutiyete ve bu sürecin başlıca aktörlerine bakışını da etkiler. Nitekim Kısakürek'in tarih anlatısı içerisinde Tanzimat döneminden çok daha

9 Duran'a göre (2001: 219), Kısakürek'in Abdülhamid'i pozitif algılamasında onun tasavvufa verdiği destek yatar.

10 II. Abdülhamid'in Osmanlı modernleşmesi içerisindeki rolüne ilişkin olarak bkz., (Deringil, 2002; Çetinsaya, 2006; Kırmızı, 2007).

yoğun bir biçimde ötekileştirilen alan, Meşrutiyet dönemidir. Her ne kadar Kısakürek, 1930'ların ikinci yarısında Meşrutiyet dönemi aydınlarına bir "hüsnü niyet" atfetse de (Kısakürek, 1936c: 1), daha sonraki yazılarında bu dönemin aydın ve siyasetçilerine "kötü niyetli" aktörler olarak bakar. Ona göre Tanzimat'la birlikte başlayan ancak yeterince bilinçli bir biçimde yapılandırılmamış olan bozulma süreci, Meşrutiyet döneminde daha doğal ve "şuurlu bir teaddiyle" ilerlemeye devam eder. Kısakürek, her ne kadar Meşrutiyet döneminin doğrudan Tanzimat'ın ürünü olduğunu düşünüyorsa da, bu iki dönem arasında bir mahiyet farkı olduğuna inanır. Bunun başlıca nedeni Tanzimat döneminin ana karakteristiğinin "teslimiyetçi fakat ne yapacağını bilemeyen aktörler" eliyle şekillenmesi, buna karşılık Meşrutiyet döneminin İslâm karşıtı bir siyasal pozisyonu bilinçli olarak benimsemiş aktörler tarafından yönetilmesidir.

Kısakürek, Abdülhamid'in devrilmesi ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yönetimde söz sahibi olmaya başlaması ile yeni bir gerileme dönemine girildiğini iddia eder. "Bir eşkıya ocağı" olarak değerlendirdiği İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Tanzimat'tan beri süregelen Batı taklitçiliği sürecinin kendisinde kemale erdiği bir yapı olduğunu öne süren Kısakürek'e göre İttihat ve Terakki Cemiyeti "Tanzimatla başlayan deri üstü Batı kopyacılığı ve ucuz inkılâpçılık hareketinin işi gözükaralığa ve komiteciliğe dökmüş şekli… Tahlilsiz, teftişsiz, muayenesiz, murakabesiz, Batı Kültürüne dışından sürtünmüş ve Batının işporta malı mefhumlarına (hürriyet, adalet, müsavat) kapılanmış maceracı çeyrek aydınların şekavet ocağı"dır.[11] (Kısakürek, 1975: 43) İttihat ve Terakki, "Türk vatanını bir kamyon gibi göz göre göre uçuruma atmış" bir siyasi yapıdır. Kısakürek, İttihat Terakki ve CHP arasındaki devamlılığa işaret etmiş, aslında bu yöndeki teziyle bilinen Eric Jan Zürcher'den daha önce Jöntürklerin iki kuşaktan oluştuğunu, İttihat Terakki ve Kemalistler olarak iki kuşak halinde temsil edildiğini belirtmiştir.

Kısakürek'in Meşrutiyet dönemine ilişkin değerlendirmelerinin dikkate değer bir yanı da "Yahudiler", "Masonlar" ve "Dönmeler"i siyasi hayatın merkezi unsurları olarak takdim etmesidir. Kısakürek'in tarih yorumu içinde en fazla ötekileştirilenlerin "Yahudiler, Masonlar ve Dönmeler" olduğunu belirtmek gerekir.[12] Onun "Yahudiler, Mason-

11 "(Meşrutiyet) hareketini yapan entellektüelin (…) (Hürriyet, Müsavat, Adalet) prensiplerinden başka bir inkilâp görüşü ve batıl da olsa hiç bir cemiyet telâkkisi yok"tur (Kısakürek, 1936c: 1)

12 Örneğin Kısakürek'in Kanuni dönemini eleştirmesinin en önemli nedenlerinden biri Osmanlı topraklarına Yahudileri kabul etmiş olmasıdır.

lar ve Dönmeler"e yönelik vurgusu ve bu aktörlerin gizli gündemlerle perde arkasından siyasete yön verdikleri düşüncesi uzun vadede Türkiye'deki muhafazakâr siyaset ve tarih algısına etki etmiştir. Kısakürek'e göre meşrutiyetin ilanı ve II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi "birtakım fikirsiz Makedonya kabadayılarının ruhuna gemi takmış ve kör hamlelerini istismara yol bulmuş teşkilâtlı Yahudilik, Masonluk ve Dönmeliğin eseridir!" (Kısakürek, 1993: 139) Kısakürek, bu üç akımın İslâm karşıtlığı üzerinden kendi varlıklarını ve faaliyetlerini anlamlandırdıklarını düşünür (Kısakürek, 1993: 139). Nitekim Meşrutiyet de "sadece İslâm ve Türk ruhunu, İslâm ve Türk ahlâkını, İslâm ve Türk an'anesini, İslâm ve Türk tarihini bir pula satmak dâvasında, gizli ve yabancı bir kurmay heyetinin bir takım eçhel (koyu cahil) ve ahmak kuklalara oynattığı sefil oyundan başka bir şey değildir!" (Kısakürek, 1993: 139-140).

Meşrutiyet döneminde öne çıkan milliyetçi fikirleri de eleştiren Kısakürek, dönemin milliyetçi eğilimlerini "sahte ve köksüz Türklük ve Türkçülük cereyanları" olarak niteler (Kısakürek, 1993: 140). Kısakürek'in milliyetçiliği, İslâm'ı merkeze alan bir Türk milliyetçiliğidir. Bu nedenle Kısakürek, İslâm ideallerini baltalayan ve İttihat ve Terakki'nin temsil ettiği tarzdaki bir seküler milliyetçiliğe karşıdır. "Milliyet yalnız İslâmiyete dayanırsa milliyettir." (Kısakürek, 1976a: 295).

İslâmiyet'in toplumsal alanın dışına itildiği Meşrutiyet devri Kısakürek'e göre toplumdaki ahlâki çözülmenin de yaygınlaşmaya başladığı dönemdir. *Ahşap Konak* isimli piyesinde toplumu yozlaşma içinde kıvranan bir ünite olarak gösteren Kısakürek 3 farklı neslin, yaşlı, orta ve genç neslin çatışmasını 3 katlı bir ahşap konak üzerinden anlatır ve burada Meşrutiyet devrinin çözülme sürecindeki merkezi rolüne dikkat çeker. Yaşlı neslin "iffet"i, orta neslin "taklit"i ve genç neslin "fuhuş"u temsil ettiği bu metinde, Meşrutiyet dönemi nesli "taklit" nesli olarak takdim edilir (Kısakürek, 1964). Ona göre, bu dönemde toplumda yaşanmaya başlanan çözülme her şeyden önce "kadın" üzerinden yaşanır. "Kadın o devirde açılıp saçılır, fuhuş o devirde yayılır." (Kısakürek, 1991: 140)

Kısakürek, bu ahlaki çözülme ortamında memleketin gerilemesine hizmet eden İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bu gerilemenin faturasını kendisinden çok başkalarına ödettiği görüşündedir. Kısakürek'e göre İttihat ve Terakki'nin uygulamaya koyduğu "taklitçi" politikalar dolayısıyla açığa çıkan olumsuzlukların faturasını öncelikle Sultan Vahdettin ödemek zorunda kalmıştır. Necip Fazıl, *Vatan Haini Değil,*

Büyük Vatan Dostu Sultan Vahidüddin isimli eserinde resmî tarih söyleminden tamamen farklı bir çerçeveden tarihe bakar ve kendince bir büyük yanlışı düzeltmek ister. Onun Vahdettin'e ilişkin kanaatlerini şu cümleler özetlemektedir: "İmam-ı Rabbânî Hazretlerince Allah indinde en yüksek derece, bir insanın, iyi olmasına rağmen fenalığının söylenmesinde olduğuna göre, İkinci Abdülhamid'den sonra bu mertebeye erebilmiş büyük mazlum olarak Vahidüddin'e ait ruhanî makamı düşünelim!... Vatan haini değil, büyük vatan dostu, Sultan 6ıncı Mehmed Vahidüddin..." (Kısakürek, 1991: 280) Kısakürek'e göre Vahdettin'in Kurtuluş Savaşı esnasında düşman kuvvetleriyle işbirliği yaptığı iddiası bir çarpıtmadan ibarettir. Oysaki Vahdettin, Mustafa Kemal'i Kurtuluş Savaşı'nı başlatması için Anadolu'ya gönderen ve finanse eden kişidir (Kısakürek, 1975). Kısakürek'in bu değerlendirmelerinde Abdülhamid'in Vahdettin'e karşı duyduğunu söylediği sevginin son derece merkezi bir rolü vardır (Kısakürek, 1976a: 32) Bu, Kısakürek'in tarihe baktığı pencerenin romantik yanını gözler önüne seren örneklerden biridir.

Kısakürek, her ne kadar Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerini eleştiriye tabi tutsa da, onun esas karşıtlığı tarih vizyonu içerisinde merkezî bir yer işgal eden Cumhuriyet dönemi politikalarınadır. Kısakürek, Cumhuriyet dönemi ile ilgili "hatırlama stratejileri" inşa ederken, çok daha eleştirel bir konumda yer alır. Ona göre Cumhuriyet, önemli oranda dönemin büyük Batılı güçleriyle yapılan sözleşmenin sonucunda kurulmuştur.[13] Kısakürek için Cumhuriyet'in kuruluş sürecinin en önemli durağı Lozan anlaşmasıdır. Kısakürek, Lozan'da Osmanlı devletinin İslâmi kökenlerinin yok edildiğini ve Batılı devletlerin Osmanlı topraklarında laik bir devlet kurulmasını şart koştuklarını ifade eder. Ona göre, Halifeliğin kaldırılmasını, Müslüman bir Türk devleti yerine laik bir devlet kurulmasını öngören anlaşma, Hayim Naum isimli Yahudi kökenli Osmanlı delegesinin entrikaları sonucunda gerçekleşmiştir (Kısakürek, 1959: 8). Cumhuriyetin resmî kuruluş anlatısını çökertmeye çalışan Kısakürek'e göre Cumhuriyet, "dış düşmandan kurtulan Türk"ün "iç düşmana zebun" oluşudur (Kısakürek, 1996c: 190-191). Cumhuriyeti ilan edenlerin "Kurtuluş Savaşı" ruhuna uy-

13 Bu bakış açısı, uzun vadede Osmanlı Devleti'nin yıkılmasına ve Cumhuriyet'in ilanına eleştirel yaklaşan toplum kesimlerine etki etmiş, özellikle sistem karşıtı İslâmcı Türkiye tarihi okumalarının Kadir Mısıroğlu Sadık Albayrak, Mustafa Müftüoğlu, Abdurrahman Dilipak, Hasan Hüseyin Ceylan, gibi isimleri tarafından temsil edilen popüler tarih okumasının ana çerçevesini belirlemiştir.

gun biçimde davranamadıklarını Türk'ü madde planında kurtarsa da[14] mana planında kurtaramadığını belirten Kısakürek'e (1946: 11) göre Cumhuriyet, daha önceki "ölüye makyaj yapma" hamlelerinin yerine geçen "iskelete kan verme" çabalarını temsil eder.[15]

Kısakürek'in yeni kurulan ulus-devlete ve onun resmî ideolojisi konumundaki Kemalizm'e karşıtlığının en önemli kaynağı, "Cumhuriyetle birlikte yerleştiği"ni düşündüğü "İslâm nefreti"dir (Kısakürek: 1969). Kısakürek, İslâm korkusu (İslâmofobi) kavramı yerine sabit bir pozisyon olarak değerlendirdiği "İslâm nefreti" kavramını kullanmakta, bu durum onun, karşısına aldığı aktörlerle olan mesafesini gözler önüne sermektedir. Kısakürek, muhalefetini Sena Karasipahi'nin "Kemalist devletin Jakoben sekülerliği ve otoriteryan politikaları" (Karasipahi, 2009: 62) olarak nitelediği şeye yöneltmekte ve bu muhalefetini "dini bir tesanüt" duygusuna dayanarak sürdürmektedir.

Nitekim Kısakürek'e göre Cumhuriyet dönemi reformları, en temelde İslâm'ın "ruh kökü"nden arındırılma girişimleri olarak okunmalıdır. Bu noktada Cumhuriyet devriminin en stratejik adımı "dil ve alfabe değişikliği"dir (Kısakürek, 1989: 110). Kısakürek'in ifadeleriyle "yeni harfler bu memleket kültürünü, zeka inkişafını sıfıra indiren (stüpefiyan – uyuşturucu zehir), temel kültürümüzle aramızı açmaktan başka bir şeye yaramayacak, eski Yunan ve Latin kültürüne de yol açamayacak, milli tefekkür istitadını karartacak ve iş kelime aleti harften başlayarak, fikir aleti kelimeye ve oradan dimağ ve zihne kadar sirayet edici bir gidişle milli bir ruh inhitatına zemin teşkil edecektir." (Kısakürek, 1996a: 147). Kısakürek'in harf devrimi ve dil devrimine yönelik eleştirisi, onun Cumhuriyet'in hafıza politikalarına yönelttiği en doğrudan eleştiridir. Bu nokta, onun yeni bir hafıza politikası önermesini tetikler. Ona göre, yeni nesil, kendi gerçek tarihini bilemeyecek ve "sahte kahramanlar"ı gerçek kahramanlar olarak bilecektir (Kısakürek, 1976a). Kısakürek, kendi misyonunu tam da burada görmekte ve yeni nesli "hakiki bir tarih şuuru"na sahip olması için uyarmaktadır.

14 Kısakürek, Cumhuriyet hakkında yazarken, Tanzimat ya da Meşruiyeti konu edindiği yazılarındaki gibi rahat değildir. O nedenle Cumhuriyet'e yönelik eleştirilerinde zaman zaman Cumhuriyet'in sağladığı "maddi kurtuluş"a referansta bulunur. Ne var ki Kısakürek'in Cumhuriyet tarihine ilişkin analizlerine yakından bakıldığında, ortaya koyduğu fotoğrafta "maddi başarı" işaretlerine rastlanmaz.

15 "Ruh kaynağıyla muvasalası kesilmiş, öz kültür yolları tıkanmış, ahlâk ölçüleri parçalanmış, kısacası ruhu iskelete döndürülmüştür. O günden bugüne ve bütün partiler boyunca, demiryolu, fabrika, yol, baraj, mektep, saray, ne yapılmışsa, eser ve madde kıymetleri bir tarafa, iskelete kan vermekten farksız olmuştur." (Kısakürek, 1996c: 190-191).

Kısakürek'in Cumhuriyet dönemi inkılâplarına yöneltti̇ği bir diğer eleştiri ise, bu inkılâpların eskiyi yok ederken, buna karşılık yerine yenisini koyamamasıdır. Bu durum, bir anomi yaratmakta ve oluşan değerler karmaşası içerisinde toplumun çözülmesi daha da hızlanmaktadır. Kısakürek, bu noktada moralist bir siyasal pozisyona bürünür ve Kemalist ideolojinin "yeni bir ahlak" geliştirememesini eleştirir. Ona göre Cumhuriyet'in en büyük başarısızlığı budur ve bu durum bir ahlak krizi, bu kriz de bir kimlik ve kişilik buhranı yaratmaktadır. Cumhuriyet'in kültür politikaları ve resmî ideolojiyi yaygınlaştırma çabaları ise sorunu daha da derinleştirmektedir. Bu süreçte, devreye sokulan Köy Enstitüleri ve Halkevleri ise "Türk gençlerinin manevi duyguları"-nı ortadan kaldıran kurumlar olarak varlık göstermektedirler.

Kısakürek'in dinî bir tesanüt ruhu inşa etmeye çalışarak ve hayali bir cemaat kurgulayarak Kemalist devlet ve toplum tasarımına karşı alternatif bir iktidar odağı oluşturma çabası, Cumhuriyet'in kuruluş sürecine odaklanmasını ve Kemalist tek parti döneminin ana siyasal eğilimlerini tarihselleştirme çabasını beraberinde getirir. Kısakürek, pek çok eserinde bir gerileme olarak yansıttığı Cumhuriyet'in kuruluş sürecini ve tek parti dönemi politikalarını metinlerinde sürekli eleştirmiş, bu nedenle de sık sık yargılanmış, tutuklanmış ve *Büyük Doğu* dergisi defalarca kapatılmıştır. Başlangıçta dergi sayfalarında CHP yönetimini eleştiren Kısakürek, zamanla CHP'nin söz konusu politikalarına karşı örgütlenmek gerektiğini de düşünecek ve 1949 yılında Büyük Doğu Cemiyeti'ni kuracaktır. CHP iktidarı döneminde partinin Türklerin maneviyatını ellerinden aldığını düşündüğü politikalarına karşı, toplumun bütün beklentilerine rağmen henüz bir muhalefet geliştirilemediğini iddia eden ve kendisini bu muhalefetin öncüsü olarak gören Kısakürek, tek parti yönetimi döneminde kurulan ve muhalafet partisi olarak takdim edilen Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı ise kendi iradesiyle ve mevcut siyasi yapıya karşı bir muhalefet örgütlemek amacıyla değil, aksine sistemi tahkim etmek gayesiyle kurulduğunu düşünür. Ona göre, Serbest Fırka'nın kurulması bir parti girişimi değil, bir "particilik oyunu"dur ve söz konusu olan "danışıklı dövüş"ten başka bir şey değildir (Kısakürek, 2004: 169)

Kısakürek, bu değerlendirmelerine ek olarak 27 Mayıs 1960 darbesi sonrasındaki değerlendirmelerinde Cumhuriyet'in kurucu partisi olan CHP'ye yönelik yeni bir eleştiri unsuru daha keşfetmiş ve onu CHP'nin tarihsel kimliğine eklemeye çalışmıştır. Kısakürek, 1960 İhtilali öncesinde yazdığı metinlerde daha ziyade CHP'nin din karşıtı politika ve söylemlerini eleştiriyorken, ihtilal sonrasında yazdığı yazılarda ve

yaptığı konuşmalarda CHP'yi "komünizme verdiği destek" dolayısıyla eleştirmeye başlar. Kısakürek, 1960 sonrasında kendisini "ortanın solu"nda konuşlandıran CHP'yi dönemin anti-komünist söyleminden güç alarak "komünizme destek veren" parti olarak takdim eder (Güzel, 2003). "Komünizmanın Türkiye'de bu 40 yıllık mürakabesiz geliş ve gidiş halinden, daha nelerle beraber, C.H.P. sorumludur. Vatanı, Batının Komünizmaya zıt Kapitalizma dünyası önünde iki büklüm münkad kılan C.H.P. olduğu gibi, ayni dünyanın kendi nefsine karşı aksülâmeli Komünizma önünde de himayesiz bırakan, yine odur." (Kısakürek, 1962: 6). "Komünizma, başından beri kendisini yamamaya baktığı Cumhuriyet İnkilâbından, başta C.H.P. olmak üzere, bütün temsilci idareler boyunca hiçbir vakit öldürücü darbe yememiştir." O, bu doğrultuda Köy Enstitüleri'ni de ülkedeki bir komünist tezgâh olarak ele alır. "Köy Enstitüleri, Anadolu çocuğunu ruh kökünden ayırmak için kurulmuş yaman bir Komünizma tezgâhı"dır (Kısakürek, 1962: 10).

Kısakürek'in Cumhuriyet'i tarihsel bilginin nesnesi haline getirirken uyguladığı stratejiler, Batılılaşma döneminin daha önceki bölümlerini ele alırken kullandığı stratejilerle benzerlik gösterir. Aktörler üzerinden bir tarihsel anlatı kuran Kısakürek, Kemalizm eleştirilerini Mustafa Kemal Atatürk üzerinden değil çoğunlukla İsmet İnönü üzerinden kurar. Duran, Kısakürek'in eleştirilerini Mustafa Kemal Atatürk yerine İsmet İnönü'ye yöneltmesinin iki nedeni olduğunu ifade eder. Birincisi Atatürk'ü eleştirmenin yasal olarak imkânsızlığı, ikincisi ise Hasan Ali Yücel ve Falih Rıfkı Atay ile 1920'li ve 30'lu yıllardaki iyi ilişkileridir (Duran, 2001: 234). Oysa Kısakürek, Atatürk'ün "ateşli bir materyalist", Marx'ın ve Lenin'in dahi ötesinde bir ateist olduğunu düşünür. Kısakürek'e göre Atatürk, Türkiye Komünist Partisi'nin kurulmasını emrettiği için Türkiye'deki ilk komünist hareketin de lideri sayılmalıdır (Duran, 2001: 235). Bununla birlikte Kısakürek, anti-Kemalist muhalefet retoriğini İsmet İnönü'ye karşıt olarak kurar[16] ve bu karşıtlık uzun vadede Türkiye'deki muhafazakâr-İslâmcı Türkiye tarihi okuması içinde güçlü bir karşılık bularak, Atatürk'ün "başarılı bir as-

16 Büyük Doğu dergisinin ilk sayısından itibaren İsmet İnönü'yü ve uyguladığı politikaları hedef tahtasına oturtan Kısakürek, o dönemlerde CHP içerisindeki farklı eğilimlerin yardımıyla İsmet İnönü'nün siyasi açıdan nasıl tasfiye edilebileceği üzerine düşünür. Bu doğrultuda, kendisine yakınlık duyduğu ve Büyük Doğu'nun ilk sayısında kendisine övgüler yönelttiği dönemin Genelkurmay Başkanı Mareşal Fevzi Çakmak'a İnönü'ye karşı bir darbe girişiminde bulunmasını salık verir. Yine bu doğrultuda Celal Bayar ve Fevzi Çakmak'ı İnönü karşıtı bir siyasal oluşum temelinde nasıl birleştirebileceği ile ilgili olarak çeşitli projeler geliştirir.

ker", İnönü'nün ise "din karşıtı bir siyasetçi" olarak popülerleşmesine etkide bulunur.

Kısakürek'in Atatürk imgesini kurgulama tarzı, içerisinde dört boyutlu bir siyasal stratejiyi barındırmaktadır. Her şeyden önce Kısakürek "pozitif Atatürk - negatif İnönü" ayrımı üzerinden giderek Cumhuriyetin birikimini iyi ve kötü olarak ayrıştırmakta ve seçmeci bir siyasal sistem okuması yapabilmektedir. İkincisi, İnönü'yü ve onun temsil ettiği CHP'yi eleştirmek suretiyle Kemalizm'in reformlarına karşı güçlü bir muhalefet zemini oluşturabilmekte, böylece, Kemalizm'in eleştirisi ve hatta siyaset olarak tasfiyesinin talep edilebilmesi için bir "meşruiyet alanı" inşa edilmiş olmaktadır. Üçüncüsü Atatürk'ün siyasi hafızadaki "tek adam" pozisyonu ve "kurtarıcı" rolü reddedilmekte, bir suskunluk stratejisi ile unutma/unutturma politikası geliştirilmiş olmaktadır. Dördüncüsü ise Kısakürek, "kurtarıcı Atatürk" imgesinin karşısına gerçek modernleştirici figür olarak sunduğu Abdülhamid'i koyabilmekte, böylece modern Türk siyasal hafızası içerisinde silikleşen bir imgeyi canlandırarak yeni bir hatırlama politikası önermektedir.

Ne var ki Kısakürek'in İsmet İnönü karşıtlığı, siyasî aktör ve kurumların değişen rollerini kavrayamamasına neden olmuş, onun ordunun 1950 sonrası dönemde CHP'den devraldığı "Kemalizm'in bekçiliği" pozisyonunu doğru değerlendirememesini de beraberinde getirmiştir. Bunda onun orduyu siyasi bir kurum olarak yücelten tavrının katkısı olmalıdır. Kısakürek, bu süreçlere tanık olan ve hayatının belli bir döneminden sonra bu dönemlerin siyasi tarihini yazmaya çalışan biri olarak, söz konusu problemli okuma biçimini güçlü ve etkili kişiliğinin yardımıyla kitlesel kabul gören bir tarihsel anlatıya dönüştürebilmiştir.

Bunların yanında Kısakürek'in Türkiye siyasal hayatına ilişkin inşa etmeye çalıştığı hafıza politikası içerisinde çok partili hayata geçiş süreci de son derece önemli bir yer işgal eder. Teorik olarak demokrasiyi, kontrolsüz özgürlük olarak gören ve Türkiye'de demokrasinin çok ağır maliyetleri olacağını düşünen Kısakürek, çok partili hayata geçişi CHP karşıtı bir siyaset imkânı oluşturduğu için olumlu bir gelişme olarak değerlendirir. Kısakürek, Demokrat Parti'nin yüksek bir oy oranı ile CHP'yi yenilgiye uğratması durumunu "milli ruhun zaferi" olarak yorumlar. Bu, milletin şahlanışıdır. Ancak Demokrat Parti yönetimi, partinin iktidarda olduğu dönemde uyguladığı politikalarla milletin safında yer almamıştır. Kısakürek Demokrat Parti'yi üç bakımdan eleştirmiştir. Parti, on dört yıllık tarihi boyunca, birincisi, Celal Bayar'ı kuşatacak bir ideoloji ortaya koyamamış, onun sultasından kur-

tulamamış, ikincisi, CHP ideolojisine bütünüyle zıt bir dünya görüşü geliştirememiş ve üçüncüsü de hürriyet ve demokrasi kavramlarının "harc-ı âlem" sınırlarının dışına çıkamamıştır (Kısakürek, 2004: 107).

Kısakürek, Demokrat Parti'nin on yıllık iktidar dönemini üç alt başlıkta ele alır: "hedefsiz gayret devresi", "boşuna zahmet devresi" ve "boyuna gaflet devresi". Birinci dönem, 1950-54 yılları arasını kapsar. Bu dönemde DP, CHP ideolojisinin dışına çıkmadan kendince bir takım icraatlar yapmaya çalışmış ve önünde sağlıklı, bütüncül bir hedef olmadığı için de birbiri ile çelişen pek çok icraata imza atmıştır. Bu dönem itibarıyla Kısakürek'in DP'ye yönelttiği başlıca eleştiri, "kendi inkılâp prensipleri"ni belirlemeyi becerememesi, sırtını dayayacağı bir "temel fikir"den yoksun oluşudur (Kısakürek, 2004: 183, 296). "Boşuna zahmet devresi" olarak ifadelendirdiği ve 1954-57 yıllarını içerisine alan ikinci dönemde yeniden büyük bir oy oranı ile başa gelen DP artık söz konusu "temel fikir" arayışını bırakmış, onun yerine bir platform, farklı eğilimleri bünyesinde barındırmak isteyen bir şemsiye halini almıştır. DP'nin bu dönemdeki siyasi çizgisi için şu ifadeleri kullanır Kısakürek: "Demokrat Partinin hayat sebebi Halk Partisine duyulan millî kin ve nefret olmuşsa, ölüm sebebi de bu kin ve nefretin fikirleştirilememesi, hedeflendirilememesi ve bu kin ve nefretten yeni bir ruh yapısına yol açılamaması, topyekûn bir aksiyona girişilememesi olmuştur." (Kısakürek, 2004: 302). "Boyuna gaflet devresi" ise DP'nin 1957 sonrası politikalarını nitelemek üzere kullanılır. Bu dönemde Menderes, gelişmeleri artık okuyamamakta ve "tam bir vurdum duymaz"lık tavrı içerisinde hareket etmektedir (Kısakürek, 2004: 380). Bu dönemde Menderes, "toplayamama, merkeze bağlayamama, fikir teşettütünden sıyrılamama ve neticede ruh huzurunu koruyamama illetinin zirve noktasına doğru terakkidedir." (Kısakürek, 2004: 382). Bu dönemde DP'nin "ruh yoksunu, maddiyatçı kimliği" iyice gün yüzüne çıkar Kısakürek'e göre. Halkın görmek istediği ruhu ortaya koyamayan Menderes'in CHP'ye karşı tavizkar tutumu onun sonunu hazırlamıştır. Necip Fazıl Kısakürek'in yapmış bulunduğu bu dönemlendirme, esasında onun Adnan Menderes'e ilişkin umutlarının da tarihini yansıtmaktadır.

Kısakürek DP'yi statükoya karşı çekingen davranmakla suçlamış ve zamanında cesur bir tavır takınamadığı için vakti geldiğinde CHP'nin siyasi tezgâhı ile sonunun geldiğini öne sürmüştür. "1950 inkılâbıyla başa geçenler, başarılarının basit bir siyasî borsa rekabetinden doğmayıp Halk Partisi dünyasının yıkılması muradiyle meydana geldiğini ve dolayısiyle o dünyayı kökünden yıkmak ve millî ruha denk bir dünya bina etmek gerektiğini takdir edemediler; böyle olunca, mükellef olup

da ödeyemedikleri borcun altında, yapamadıkları şeyin kendilerine yapıldığını gördüler." (Kısakürek, 2004: 127). DP, köklü değişikliklere gitmek yerine toplumun gözünü boyamaya dönük birkaç icraat yapmakla yetinmiştir Kısakürek'e göre. 1958 yılında Kısakürek, *Büyük Doğu* dergisinde "Ya Ol, Ya Öl" başlıklı bir yazı yazmış ve bu yazıda Adnan Menderes'e seslenerek "öldürmesini" yahut "öldürülmeyi beklemesi" gerekeceğini ifade etmiş ve 1960 ihtilali sonrasındaki metinlerinde bu yazıda yaptığı tespitin ne kadar doğru olduğunu sıklıkla ifade etmiştir. Kısakürek, CHP'nin bir entrikası olarak yorumladığı ve "ezmeyeni ezerler" kaidesi uyarınca gündeme geldiğini düşündüğü 1960 ihtilalinde "Mehmedçik"in "ezeli itaati dolayısıyla körü körüne alet edil"diğini iddia etmiştir (Kısakürek, 1977b: 268). Kısakürek, meseleyi ordu açısından ise şu şekilde değerlendirmiştir: "Kasdımız, iyi veya kötü ne tarafa sürülürse sürülsün, cevabı edebi bir itaat olan Mehmedçikler onun bu şiarını hak yolunda kullanma gayesine ve millet-ordu idealine bağlı, fedakâr ve imanlı Türk kumanda heyetini tenzih ederek, hastalık nahiyesini muayyen bir zümre üzerinde toplamak ve hattâ bu vesileyle yeni subay nesillerine, fikirci ordu ile fikirsizi arasındaki derin farkı göstermek, birincisini beslediği fikre göre kurtarıcı, ikincisini de daima batırıcı tanıtmaktır. Nitekim 27 Mayıs 1960 gece hareketi Türkiye'yi yıllar ve devrelerce geriye atmış ve işin en feci tarafı ordu ile milletin arasını açarcasına ara yerden soğuk rüzgârlar estirmiştir." (Kısakürek, 1997: 328). Kısakürek'in 1960 ihtilaline ilişkin olarak yaptığı değerlendirmeye göre bu işten en az sorumlu olan ordudur. Suç CHP'de ve ona fırsat veren DP'dedir (Kısakürek, 1976a: 59). Kısakürek'in DP'den beklediği şeyin CHP'nin yaptığını söylediği türden bir siyasal tasfiye hareketi olması ise kayda değer bir durumdur.

Kısakürek'in Hafıza Siyasetinin Eleştirisi

Kısakürek'in tarih okumasının muhtevasına ilişkin sunmaya çalıştığımız bu çerçevenin ardından, bu okumanın mahiyetini tartışmaya açabilir, söz konusu tarih okumasının ana özelliklerini tespite girişebiliriz. Öncelikle vurgulanması gereken nokta, Kısakürek'in geliştirdiği tarihsel yaklaşımların, akademik tarihçilik geleneği içerisinde yürütülen araştırmalara dayanmak yerine, tarihsel olay ve kişilerin sözlü aktarımlar ve tanıklıklar üzerinden devşirilen bilginin tahkiye edilmesi suretiyle sunulmuş olduklarıdır. Kısakürek, "yasa koyucu" bir entelek-

tüel olarak, içinde bulunduğu topluma bilinç kazandırma çabasının bir ürünü olarak tarihe başvurmaktadır.[17] Bu durum onun, ilgi alanına giren hemen her konuyu acilen hakkında bir perspektif geliştirilmesi gereken bir konu olarak algılamış[18] olmasıyla pekişmiş ve geniş bir tarihsel anlatı ağı inşa etmesine katkıda bulunmuştur.

Kısakürek'i tarihe ve özellikle yakın dönem Türk siyasi tarihine yönlendiren doğrudan doğruya onun siyasi kaygıları ve Kemalizm'in tarih anlatısını geçersiz kılma arzusudur. Kısakürek, Kemalizm'in tarihsel anlatısını geçersiz kılmaya çalışırken, tarihe çeşitli düaliteler ekseninde bakar ve bu düaliteler, birbiriyle geçişliliği olmayan, tarih boyunca varlığını sürdürdüğü düşünülen, toplumsal ve kültürel bağlamlardan bağımsız, iki karşıt kategorinin varlığına dayanırlar. Bu karşıt kategoriler arasındaki ilişkiyi diyalektik bir ilişki olarak ele almaktan ziyade deterministik bir ilişki olarak ele alan ve çoğunlukla "madde"nin "ruh"a yönelik tahakkümüne eğilen Kısakürek, metinlerinde bir yandan coşkulu bir üslup kullansa da diğer yandan söz konusu tahakküm dolayısıyla kaygılı ve kötümser bir tablo çizer.

Kısakürek'in adeta Kandinsky'yi boşa çıkarmak için çabalarcasına "ve" yerine "ya o ya bu" çağını (Kandinsky: 1982) deneyimlemeye devam etmesi, tarihe siyah ya da beyaz kategorilerle bakması tarihsel süreç, durum ve aktörlere ilişkin net ve değişmez yargılarda bulunmasını beraberinde getirir. Tarihteki yapı ve sistemler üzerinde durmayan Kısakürek'in aktör merkezli bir tarih okuması yapması, tarihsel, toplumsal ve siyasi gelişmeleri kişisel başarı ya da hezimet hikâyelerine bağlaması ve onların arkalarındaki nesnel koşulları çözümleme dışı bırakması onun tarihe siyah ya da beyaz kategorilerle bakmasını kolaylaştırmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin ideolojik tercihlerini bazı kişilerin verdiği yanlış kararlar olarak değerlendiren, sürekli bazı isimler üzerinde yoğunlaşarak kanaatler ortaya koyan Kısakürek'in sistemli bir Batılılaşma ve Kemalizm eleştirisi ortaya koyabildiğini söylemek zordur.

Tarihe siyah ya da beyaz kategorilerle bakan Kısakürek'in en popüler dikotomisi, yukarıda da tartışıldığı üzere ruh-madde ikilemidir. Bu ikilem, onun tarihsel öyküleme eyleminin ana dinamiği mahiyetindedir. Ruhun bağımsız, maddenin ise bağımlı değişken olduğu durumu ideal

17 Kısakürek'in kurmaca dışı eserleri kadar, kurmaca eserleri de söz konusu bilinç aşılama gayretini yansıtır. Bu noktada onun tiyatro eserleri ve piyesleri kayda değer niteliktedir. Bkz., (Kısakürek, 1938; 1976b).

18 Rasim Özdeneren, Kısakürek'in şu sözü hiç dilinden düşürmediğini söyler: "Benim acelem var!" (Özdenören, 2004: 140).

olarak gören Kısakürek, İslâm'ın doğuşundan itibaren başlayan ilerleme sürecinin Kanuni döneminden itibaren durduğunu ve gerileme döneminin başladığını söylerken iktidarın bir araç olmaktan çıkarak amaç haline geldiğini öne sürer. Ruhun emrine amade olmayan bir iktidar, her halükarda bozulması mukadder bir iktidardır ona göre. Ne var ki, Kısakürek'in tarihsel anlatısı içerisindeki eleştirilerin önemli bir kısmı devlet etrafındaki "maddi iktidar"ın nasıl yeterince tesis edilemediği ya da yanlış tesis edildiği yönündedir. Kısakürek, bu bağlamda "iktidar arayışındaki bir derviş" edasıyla, çelişkili bir pozisyondan tarihe bakmaktadır.

Kısakürek bu tavrına rağmen tarihe mazlumluğunu hatırlamak üzere başvurur. Açıkel'in ifadesiyle "kendi geçmişine baktıkça zulme maruz kaldığını anlar, zulme uğradığını her düşündüğünde de geçmişe bakar" (Açıkel, 1996: 167). Önde gelen tarihsel aktörler üzerinden tarihteki mazlumlar ve zalimler üzerinde duran ve kendisini mazlumlarla özdeş tutan Kısakürek (1966) için geçmiş, aynı zamanda bir direniş, bir alternatif iktidar kurma alanıdır. Bu nedenle Kısakürek, tarihe sadece zalim-mazlum dikotomisinden hareketle bakmamış, hain-kahraman dikotomisini de devreye sokmuştur. Ona göre, Türkiye tarihi hainler ve kahramanlar arasındaki mücadelenin sahnesidir. "Kahramanlar"ın unutulduğu, hainlerin ise "sahte kahramanlar" olarak sunulduğu bir düzeni ifşa etme kaygısı Kısakürek'i tarihe yönelten en önemli saiklerden biridir. Tanzimat sonrası siyaset ve düşünce dünyasının önde gelen figürlerini ya hain ya da kahraman olarak yansıtan Kısakürek,[19] böylelikle Kemalist Cumhuriyet'in inşa ettiği tarihsel anlatıya karşı alternatif bir hafıza alanı kurmaya çalışmaktadır. Kısakürek, bu alternatif hafıza alanı içerisinde sürekli olarak "kurtarıcı" figürlerin yokluğuna dikkat çekmiş ve kendi siyasal programında bu rolü her şeyden önce entelektüellere vermiştir. Ne var ki bu durum onun böylesi bir "görev bilinci"nden yoksun entelektüellerin tarih içinde gerçek bir rol oynamadıkları için ciddiye alınmaması gereken aktörler olduğu fikrini geliştirmesine de neden olmuştur.

Onun bu süreçte sığındığı ontolojik liman ise bir başka dikotomi, Doğu-Batı ikilemidir. Kısakürek, Asya mekanında ortaya çıkan "ruh"la, Avrupa mekanında "zuhur eden ruh" arasında ezeli bir çatışma yaşan-

19 Kısakürek'in tarihe hain-kahraman dikotomisi ekseninde bakmasının izlerine birçok eserinde rastlarız. *Tarihimizde Moskof* eseri bunun bir örneğidir. Bu kitapta Kısakürek, Timurlenk ve Baltacı Mehmed Paşa üzerinden Türk-Rus ilişkilerinin yedi yüz yıllık tarihini okumaya çalışır (Kısakürek, 1973).

dığını düşünmektedir. Ona göre Asya mekânında ortaya çıkan ruhun temsilcisi olan Doğu, "insan topluluklarının ve eserinin doğuşu"na karşılık geliyorken, Avrupa mekânında zuhur eden ruhun temsilcisi konumundaki Batı antik Yunan ve Roma düzeninden sonra sadece "ağaç köklerini kemirerek yaşamakta", kendisini tekrar etmekte ve hiçbir zenginlik üretememektedir. Şark, coğrafi olarak Asya ve Afrika'yı, bir başka deyişle "Büyük Asya"yı içerisine alırken Garp, Avrupa, Avusturalya ve Amerika'yı kapsar. Kısakürek'e göre, Garp'ı kuran şey "Yunan tefekküriyeti" ve "Roma hayatiyeti"dir. Ne var ki Garp bunlarla ancak "İslâm medeniyetinin kütüphanesi" aracılığıyla tanışmış, fakat Şark'ın hakkını teslim etmemiştir. Kısakürek, Şark'ı oluşturan cevherin ise ona "kainat çapında aslî rengini bahşeden"in İslâm olduğunu belirtir. Kısakürek, bu iki ünitenin felsefi olarak da ayrıştığını ve Batı düşüncesi ve İslâm tasavvufu arasında bir uzlaşılamaz bir karşıtlık ilişkisi olduğunu belirtir (Kısakürek, 1982).

Kısakürek'e göre insanlığın yaşadığı en büyük sorun, Şark'ın Garp'ın taklidine girişmiş olması, "kendi özünü tahrip etmesi"dir. Oysa Şark'ın gerilemesinin arkasında onun karşısına dikilen ve ona karşı büyük bir hınçla taarruza geçen Garp'ın çabaları vardır. Yapılması gereken, Şark'ın "eski altın şahsiyeti"ni canlandırmasıdır (Kısakürek, 1991: 190 vd.) Bununla birlikte Kısakürek'in Türk kimliğini yeniden kurma girişiminde "Batı'nın hayranlığını uyandırma" amacının önemli bir motivasyon kaynağı olduğunu da belirtmemiz gerekir (Kısakürek, 1976a). Bu noktada Kısakürek'in Batı tasavvurunun Cumhuriyet döneminin "Garbiyatçı fantazisi" ile bir ölçüde örtüştüğünü söylemek gerekir (Ahıska, 2004). Söz konusu Garbiyatçı tahayyül içinde Batı'nın alt edilmesi nihai kertede bir varoluş meselesidir ve bu amaç Kısakürek için de söz konusudur. Zira Kısakürek, bir Doğu evrenselciliği önerisinde bulunmakta ve bu evrenselci perspektif içerisinde insanlığın yararı uğruna Batı'nın erimesi gerektiğini öne sürmektedir.

Bu dikotomiler eşliğinde tarihe bakan Kısakürek'in kurduğu tarihsel anlatının ana kahramanı "devlet"tir. Her ne kadar Kısakürek, devleti "milletinin emrinde bir güç" olarak gördüğünü, halkın devletin kölesi olduğu kadar devletin de halkın kölesi olması gerektiğini belirtse de (1991: 275) yaptığı tarihsel değerlendirmelerde tarihsel akışın temel aktörü olarak "devlet"i görmüş ve onun etrafında yer alan "aktörler"in hikâyelerine yoğunlaşmıştır. Kısakürek, bununla birlikte devletin millete tabi olması gerektiğini öneren retoriğini "saray ve halk" arasında yaptığı ayrım üzerinden tahkim etmeye çalışır. Kısakürek'e göre saray ve ordu, Kanuni döneminden sonra, yaşadığı ahlaki kriz dolayısıyla

düşüş yaşamış ve nihayetinde Batı'nın taklidine dayalı bir Batılılaşma süreci başlamıştır. Ne var ki söz konusu ahlaki kriz halka inmemiş, halk uzun yıllar bu sürece direnmiş ve ahlaki umdeleri koruyarak bugüne getirmiştir. Kısakürek'in bu yaklaşımı, Ziya Gökalp'in tarih yorumu ile çok açık bir biçimde benzerlik gösterir. Gökalp'e göre Osmanlı Hanedanı, Türk milletinin varlığını kabul etmemiş fakat Türk milleti değerlerini ve varlığını uzun yıllar koruyabilmiştir (Gökalp, 1997).

Siyasal ütopyası içerisinde devlete asli bir rol veren Kısakürek'in[20] "tarihsel başarı" konsepti de yine bu çerçevede "ordunun ve askerin başarısı" olarak kurgulanır. Kısakürek, her ne kadar sanat ve düşüncenin tarihte merkezi bir rol oynadığının altını çizmişse de, tarihi "askeri başarılar ve yenilgiler tarihi" olarak betimler. "Milli saadetlerimiz, içtimai felâketlerimiz, çıkışlı inişli tarihimiz; evvelce gerçek oluşumuz yedi iklim dört bucak hükmedişimiz; derken duraklayışımız kabuk tutuşumuz, sonra bozgundan bozguna yuvarlanışımız, sürünüşümüz, nihayet maymunlaşmamız, olamaz oluşumuz; hâsılı, bir zamanlar mayası Güneşten ruh hamurumuzla, bu hamura musallat kurt, sebep ve netice bakımından hep ondan", ordudan kaynaklanır (Kısakürek, 1996c: 139; 1971: 2; 1950: 2; 1949: 2; 1947b: 2). Ne var ki, Kısakürek, yukarıda da ifade edildiği gibi devlet ve ordu etrafında oluşan maddi iktidarı, değeri kendinden menkul bir iktidar olarak ele almadığını "manevi iktidar"a bağımlı bir unsur olması gerektiğini belirtir. Maddi iktidarın "manevi iktidar"la çerçevelenmesi sürecindeki başlıca amil, ona göre din yani İslâm'dır. Tarih tasavvurunun ana öznesi olarak gördüğü "Türk"ün gücünü İslâm'dan aldığında başarılı bir iktidar kurduğunu ve yine kurabileceğini ifade eden Kısakürek (1996c: 141), "Türk, vecd ve aşkını İslâm'dan aldıktan ve devletini kurduktan sonra 250 sene müddetle Kanuni'nin başına kadar mükemmeldir." (Kısakürek, 1996b: 24). Düşüş, tam da bu "vecd ve aşk"ın yitirilmesiyle başlamış ve giderek hızlanmıştır.

20 Kısakürek'in "başyücelik devleti" ile ilgili görüşleri için bkz., (Kısakürek, 1991: 257-275). Duran, Kısakürek'in "başyücelik devleti" ütopyasını geliştirirken döneminin totaliter ideolojileri olan faşizm, komunizm ve Kemalizm'den etkilendiğini öne sürer (Duran, 2001). Kısakürek, yazı ve konuşmalarında metafor devşirmek üzere sık sık askeri terminolojiye atıfta bulunur. Örneğin "fikir Mehmetçikleri" yetiştirmek gerektiğini ve onları "büyük meydan muharebesine hazırlamak" gerektiğinin altını çizer. Bkz., (Kısakürek, 1996c: 155). Yine, çıkardığı Büyük Doğu dergisini "İslâm'ın emir subaylığı" olarak görür (Kısakürek, 1991: 10). Çok partili siyasî hayata geçilirken Büyük Doğu dergisinin ve Necip Fazıl Kısakürek'ün siyasî projesinin "İdeolocya Örgüsü" çerçevesinde değerlendirmesi için bkz.,(-Koçak, 2015:289-298)

Oysa diğer taraftan Türk ulusçuluğunun bir egemen toplum tasarımı ve ana akım siyaset tekniği halini alması ile birlikte dikkati çeken en önemli gelişme, uygulanan radikal laikleşme hamleleri olacaktır. Ulusçu akımlar için kültür ve ırk merkezde yer almaktadır ve bu noktada din ikincil bir rol oynamakta, hatta "gerici bir güç" olarak görülmektedir (Behar, 1996: 77). Her ne kadar bir yandan Falih Rıfkı Atay'ın belirttiği gibi "Kemalizm, ibadetler dışındaki bütün âyet hükümlerini kaldırmış", ulusçulukla birlikte gündeme gelen laikleşme programı dinin siyasal ve toplumsal alandaki bağımsız etkisini engellemeye çalışmışsa da, diğer yandan devletin dini alanı biçimlendirebilmesi amacıyla yeni bir kurumsallaşma süreci başlatılmış, devletin çerçevesini çizdiği resmî bir din yorumu gündeme gelmiş (Atay, 1969: 393) ve İslâm yeni bir formata uyarlanarak modernleştirilmek istenmiştir. Sünni İslâm temelinde tanımlanan din, toplumsal birlik ve otoriteye itaat uğruna araçsallaştırılmıştır.

Kısakürek, bu resmî din yorumunun dışında kalan bir din yorumunu, müceddidî Nakşibendîlik söylemini benimser ve tarihe de bu söylemden ilham alarak bakar. Ne var ki, Kısakürek'in entellektüel serüvenine ve tarihe bakışına doğrudan etki eden Nakşibendîlik söylemi bütün hayatı boyunca "münevverler aristokrasisi" fikrine bağlı olan Kısakürek'in elitizmine etki etmemiş, İslâm'ın Nakşibendî yorumunu benimsedikten sonra da ideolojik kurgusunu ve söylemlerini oluştururken sahip olduğu elitist tavrı bırakmamıştır. Kısakürek'in ortodoks bir İslâm anlayışını benimsemesi ve modernist İslâm yorumlarının birçoğunu "sapkın fikirler" olarak ele alması, "halk İslâmı" olarak algılanabilecek bir İslâm anlayışına da eleştiri getirmesine engel teşkil etmez. Ona göre din, dinamik bir gerçekliktir ve onu statik bir durum olarak algılamak ve sabit kalıpların içine gömmeye çalışmak "yobazlık"tır. Kısakürek'in tarih okuması içinde dini yanlış algıladıklarını düşündüğü ve "yobaz" olarak nitelediği insanların açtığı tahribatın sıklıkla ötekileştirildiği görülür. Bu yönüyle Kısakürek'in tarih okumasının Kemalist tarih okumasıyla benzerliği dikkat çekicidir (Kısakürek, 1985).

Bu nokta, Kısakürek'in Cumhuriyet'in siyasal epistemolojisi tarafından temsil edilen modernleşme perspektifine yakınlaştığı momenti işaret eder. Kemalist ideolojiye göre, modernleşme amacının gerçekleşebilmesi için öncelikle "geleneğin çözülmesi", "halkın çeşitli propaganda araçları kullanılarak bilinçlendirilmesi" gerekmektedir. Cumhuriyet döneminde resmî olarak kabul gören "çağdaşlaşma programı", modernleşmek için geç kalındığını ve hızla yol alınmasını salık

vermekte, modernleşme ve Batılılaşmayı özdeş süreçler olarak görmektedir. Bununla birlikte Batılılaşma sürecinin aşırıya götürülmesinin ciddi maliyetler doğuracağı varsayılmakta ve bu nedenle "kültürel korumacılık" da bir strateji olarak önerilmektedir.

Necip Fazıl Kısakürek'in, kalkınmacı bir retorikle kurduğu modernleşme söylemi, Cumhuriyet'in çağdaşlaşma perspektifiyle iki noktada ayrışsa da, yukarıda ifade edilen diğer hususlarda benzeşmektedir. Kısakürek'e göre gelenek, gelişmeye engel bir durum değildir ve bu nedenle modernleşme hamlesi geleneğin çözmekle işe başlamamalıdır. Aksine gelenek, kalkınmanın başlangıç noktasıdır ve gelişme için ihtiyaç duyulan ruh, gelenekten devşirilebilir. Kısakürek, ayrıca modernleşmenin Batılılaşmakla özdeş süreçler olarak görülmesine karşıdır. Ona göre Batılılaşmak "körü körüne taklit"ten başka bir şey değildir ve sadece Türkiye'nin düşüşüne neden olmuştur.

Kısakürek, bu noktada Kemalist "kültürel korumacılık" perspektifi ile örtüşür ve Türkiye'nin "kültürel öz"ünün korunması gerektiğini iddia eder. O, bu kültürel özün tanımı noktasında Kemalist elitlerle farklılaşsa da, kültürel korumacılık refleksinde onlarla ortaklaşır.[21] Bunun yanında, Kısakürek, Kemalist elitler gibi modernleşmenin halkı bilinçlendirmekten geçtiğine inanır ve bu yolda her tür ikna ve propaganda araçlarının kullanılması gerektiğine inanır. Ona göre milli eğitim sistemi de, basın da en temelde bu amaçla faaliyet göstermelidir. Buna ek olarak Kısakürek de, modernleşme yolunda "geç kalındığı"nı düşünmekte ve acele edilmesi gerektiğine inanmaktadır. Hızlı olmak gerekliliği devrimci çözümleri zorunlu kılmakta, aşağıdan yukarıya doğru yaşanacak "evrimci" değişim süreci için yeterince vakit bulunmamaktadır.

Kısakürek'in sahip olduğu modernleşme zihniyeti tarihe bakışına da yansımış ve o bir yandan Kemalist tarih tezlerini geçersiz kılmaya çalışırken, diğer yandan devlet, siyaset, iktidar ve toplum arasındaki ilişkilerin tarihteki izdüşümlerini Kemalist paradigmanın çok uzağına düşmeden ortaya koymuştur. Kısakürek, tıpkı Kemalist elitlerin yaptığı gibi önerdiği toplumsal değişim programına mutlak bir inanç beslemekte ve tek boyutlu bir modernleşme programında ısrar etmekte, bu da siyasal ve toplumsal müzakere sahalarının inşasını zorlaştırmaktadır.

21 Bu noktada Kısakürek'in de içinden konuştuğu "kültürel kapitalizm eleştirisi" onu Kemalist entelektüellerle yakınlaştırmaktadır. Kültürel kapitalizm eleştirisi ile ilgili olarak bkz., (Cantek, 2008: 67).

Kısakürek, Tanıl Bora'nın ifade ettiği gibi hâlâ "milliyetçi-muhafazakâr söylemin oluşum zamanı açısından kilit figür"dür (Bora, 1998: 129). Ancak buradaki muhafazakârlığın evrimci değişim talebini içermekten çok, "İslâmi değerleri koruma kaygısı"na karşılık geldiği, diğer yandan Kısakürek'in radikal bir devrimci değişim talebinde bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır. Kısakürek'in yaklaşımlarındaki İslâmi ve millî vurgular, devrimci bir siyaset felsefesi ile hayat bulacağı düşünülen bir idealin uzantıları olarak görülmelidir. Kısakürek, toplumu bir yandan kolektif ideale sahip bir organizma olarak görse de diğer yandan yukarıdan aşağıya doğru gerçekleştirilecek müdahalelerle şekillendirilebilecek bir mekanizma olarak da görür.

Kısakürek, bu nedenle Kemalist devrimci siyasal çizgiyle biçimsel olarak kolaylıkla yakınlaşır. Kemalizm'le tarihin ana aktörünün tespiti noktasında ortaklaşan Kısakürek, bu aktörün özelliklerini tanımlarken Kemalist okumadan farklılaşır, hatta onun karşısında konuşlanır. Kısakürek'in alternatif hafıza inşası, alternatif iktidar oluşturma çabasından bağımsız değildir. Onun "şimdi" ve "gelecek"le ilgili ortaya koyduğu iktidar tasarımı da tam anlamıyla "alternatif iktidar" geliştirme arzusu ile bağlantılıdır. Bu yönüyle o, Kemalizm'in mevcut kurum, yapı, sistem ve ideallerinin içeriğini zaman zaman kendi din anlayışı ile uzlaştırmaya, zaman zaman ise kendi din anlayışı çerçevesinde İslâmileştirerek dönüştürmeye çalışmış ve böylelikle egemen Kemalist tarih, toplum ve siyaset tasarımını geçersiz kılabileceğini düşünmüştür. Kısakürek bu bağlamda, geleceğe çok fazla vurgu yapmış ve bu vurgularında da ayrıcalıklı rolü gençliğe bahşetmiştir. Türk modernleşme projesi içinde imtiyazlı bir rol verilen, rejimin teminatı ve de en dinamik ve politik unsuru olarak görülen gençlik (Lüküslü, 2009), Kısakürek için de kutsaldır. Onun atıfta bulunduğu ve kendisinden çok şey beklediğini belirttiği gençlik "mukaddesatçı Türk gençliği"dir.[22]

Duran'ın belirttiği gibi, Kemalist entelektüellerle İslâmcı entelektüellerin ortak noktası her ikisinin de tarihi ve kültürü aynı şekilde araçsallaştırması, geçmişi kolektif bir kimlik ve yeni bir toplum yaratmak amacıyla yeniden inşa etme etmeye çabalamalarıdır (Duran, 2001: 202). Bu durum alternatif hafıza inşa etmeye çabalayan Kısakürek'in, Kemalizm'in açtığı tartışma alanının dışına çıkamamasının başlıca

22 Nitekim 1973 yılında yayımlanan Esselâm isimli şiir kitabını "kıyamete kadar gelecek mukaddesatçı Türk gençliğine ithaf" etmiştir (Kısakürek, 1973). O, en temel sorunun yeni neslin eğitilememesi olduğunu düşünür (Kısakürek, 1962b).

izahlarından biridir. Bu durum, Kısakürek'in alternatif bir hafıza siyaseti geliştirme arayışındaki tarih tasarımının uzun dönemde dindar toplum kesimlerinin Türk modernleşme tarihine yönelik bakışlarına etki eden en önemli kaynaklardan biri olmaya devam ettiği göz önünde bulundurulduğunda daha da önemli bir hal almakta ve daha spesifik ve derinlemesine çalışmaları hak etmektedir.

Kaynakça

Açıkel, F. (1996) "'Kutsal Mazlumluğun' Psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim*, (70): 153-197.

Ahıska, M. (2005) *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*, Metis, İstanbul.

Aksoy, N. (2009) *Kurgulanmış Benlikler: Otobiyografi, Kadın, Cumhuriyet*, İletişim, İstanbul.

Anderson, B. (2006) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londra & New York (3. baskı).

Atay, F.R. (1969) Çankaya: Atatürk'ün Doğumundan Ölümüne Kadar Bütün Hayat *Hikâyesi*, Doğan Kardeş Matbaacılık, İstanbul.

Bauman, Z. (1989) *Legislators and Interpreters: On Moderntity, Post-Modernity and Intellectuals,* The Polity Press, New York.

Behar, B.E. (1996) İktidar ve Tarih: Türkiye'de Resmî Tarih Tezi'nin Oluşumu, 1927-1937, Afa, İstanbul, 1996 (2. baskı).

Benjamin, W. (1968) *Illuminations*, (çev.) Harcourt Barace Jovanovich, Schocken Books, New York.

Birinci, A. (2013) "Necip Fâzıl Hakkında Yeni Tespitler ve Tashihler", *Türk Edebiyatı*(475) : 10-18.

Bolay, S.H. (1967) *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Yağmur, İstanbul.

Bora, T. (1998) *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık,* İslâm*cılık*, İletişim, İstanbul.

Bozdoğan, S. (2001) *Modernism and Nation-Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic*, University of Washington Press, Washington.

Cantek, L. (2008) *Cumhuriyetin Büluğ Çağı: Gündelik Yaşama Dair Tartışmalar (1945-1950)*, İletişim, İstanbul.

Cantek, L. (2011) Şehre Göçen Eşek: Popüler Kültür ve Tarih, İletişim, İstanbul.

Cündioğlu, D. (1996) "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 1(2): 1-94.

Çetinsaya, G. (2006) *Ottoman Administration of Iraq 1890-1908*, Routledge, Londra.

Deringil, S. (2002) İktidarın Sembolleri ve İdeoloji, 1876-1909, YKY, İstanbul.

Duran, B. (2001) *Transformation of Islamist Political Thought in Turkey from the Empire to the Early Republic (1908-1960): Necip Fazıl Kısakürek's Political Ideas*, Yayımlanmamış doktora tezi, Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü, Ankara.

Eagleton, T. (1996) *Literary Theory: An Introduction*, The University of Minnesota Press, Minneapolis (2. baskı).

Edy, J.A. (2006) *Troubled Past: News and the Collective Memory of Social Unrest*, Temple University Press, Philadelphia.

Ertürk, R. (1997) *Türk Sosyolojisinde ve Cumhuriyet Döneminde Köy Tartışmaları*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

Foucault, M. (2005) *Entellektüelin Siyasi İşlevi*, (çev.) Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ayrıntı, İstanbul.

Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, New York.

Gökalp, Z. (1997) *Türkçülüğün Esasları*, MEB Yayınları, Ankara.

Gürbilek, N. (2011) *Benden Önce Bir Başkası*, Metis, İstanbul, 2011

Güzel, M. (2003) "Necip Fazıl Kısakürek" Çiğdem, A. (der.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık* içinde, İletişim, İstanbul.

Harland, R. (1999) *Literary Theory from Plato to Barthes: An Introductory History*, Palgrave Macmillan, New York.

Hobsbawm, E. (1992) "Introductions: Inventing Traditions" Hobsbawm, E. ve Ranger T. (der.) *The Invention of Tradition* içinde Cambridge University Press, Londra.

Kandinsky, W. (1982) "And: Some Remarks on Synthetic Art", Lindsay, K.C. ve Kandinsky P.V. (der.) *Kandinsky, Complete Writings on Art: 1922-1943* içinde, G. K. Hall, Boston, 708-18.

Karaömerlioğlu, M.A. (2006), *Orada Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem*, İletişim, İstanbul.

Karasipahi, S. (2009) *Muslims in Modern Turkey: Kemalism, Modernism and the Revolt of the Islamic Intellectuals*, I.B.Tauris, Londra.

Kaya, İ. (2004) *Social Theory and Later Modernities: The Turkish Experience*, Liverpool University Press, Liverpool.

Kharbe, A. S. (2009) *English Language and Literary Criticism*, Discovery, New Delhi.

Kırmızı A. (2007) *Abdülhamid'in Valileri / Osmanlı Vilayet İdaresi 1895-1908*, Klasik Yay., İstanbul.

Kısakürek, N.F. (2004) *Benim Gözümde Menderes*, B. D. Yayınları, İstanbul (6 baskı).

Kısakürek, N.F. (2002) "Ahvâl-i Âlem" Kabaklı, A. (der.) *Devler Konuşuyor* içinde, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul.

Kısakürek, N.F. (1999a) *Tanrı Kulundan Dinlediklerim*, B.D. Yayınları, İstanbul.

Kısakürek, N.F. (1999b) *Rapor 4/6*, B.D. Yayınları, İstanbul.

Kısakürek, N.F. (1996a) *Bâbıâli*, B. D. Yayınları, İstanbul (6. Baskı).

Kısakürek, N.F. (1996b) *Dünya İnkilâp Bekliyor*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul (4. baskı).

Kısakürek, N.F. (1996c) *Hitâbeler*, B.D. Yayınları, İstanbul (5. Baskı).

Kısakürek, N.F. (1996d) *Kafa Kağıdı*, B.D. Yayınları, İstanbul (6. Baskı).

Kısakürek, N.F. (1996e) *O ve Ben*, B. D. Yayınları, İstanbul (10. baskı).

Kısakürek, N.F. (1995) *Başmakalelerim*, B.D. Yayınları, İstanbul.

Kısakürek, N.F. (1991) İdeolocya Örgüsü, B.D. Yayınları, İstanbul.

Kısakürek, N.F. (1989) Çerçeve I, B.D. Yayınları, İstanbul, (3. baskı).

Kısakürek, N.F. (1985) *Hesaplaşma, Tarihte Yobaz ve Yobazlık*, *Türkiye ve Komünizm*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.

Kısakürek, N.F. (1982) *Batı Tefekkürü ve* İslâm *Tasavvufu*, B. D. Yayınları, İstanbul.

Kısakürek, N.F. (1977a) *Yeniçeri*, B. D. Yayınları, İstanbul, (3. baskı).

Kısakürek, N.F. (1977b) *Cinnet Mustatili*, B. D. Yayınları, İstanbul (3. baskı).

Kısakürek, N.F. (1976a) *Sahte Kahramanlar* B. D. Yayınları, İstanbul (2. baskı).

Kısakürek, N.F. (1976b) *Mukaddes Emanet*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Kısakürek, N.F. (1975) *Vatan Haini Değil, Büyük Vatan Dostu Sultan Vahidüddin*, B. D. Yayınları, İstanbul (2. baskı).

Kısakürek, N.F. (1973a) *Tarihimizde Moskof*, Toker, İstanbul.

Kısakürek, N.F. (1973b) *Esselam*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.

Kısakürek, N.F. (1971) "Bizim Anladığımız Ordu", *Büyük Doğu*, 15(13).

Kısakürek, N.F. (1969) *Son Devrin Din Mazlumları*, Toker Yayınları, İstanbul.

Kısakürek, N.F. (1968) *Türkiye'nin Manzarası*, Toker Yayınları, İstanbul.

Kısakürek, N.F. (1966) *Tarih Boyunca Büyük Mazlumlar I-II*, Sebil, İstanbul.

Kısakürek, N.F. (1965) *Ulu Hâkan II. Abdülhamîd Hân*, Ötüken, İstanbul.

Kısakürek, N.F. (1964) *Ahşap Konak*, Büyük Doğu Dergisi Eki, İstanbul, 1964.

Kısakürek, N.F. (1962a) *Türkiye'de Komünizma ve Köy Enstitüleri*, Doğan Güneş, İstanbul.

Kısakürek, N.F. (1962b) *Her Cephesiyle Komünizm*, Doğan Güneş, İstanbul, 1962.

Kısakürek, N.F. (1959) "Lozan Zaferinin İçyüzü", *Büyük Doğu*, 10(24).

Kısakürek, N.F. (1955) *Yılanlı Kuyudan*, İnkilap Kitabevi, İstanbul.

Kısakürek, N.F. (1950) "Ordu", *Büyük Doğu*, 6(17).

Kısakürek, N.F. (1949) "Ordu ve İnkilap", *Büyük Doğu*, 4(8).

Kısakürek, N.F. (1948) "İslâm Nasıl Bozuldu? Tanzimat Devrinde", *Büyük Doğu*, 4(82).

Kısakürek, N.F. (1947) "Surda Açılan Gedik 1000 Yıl Sonra Tarihin Hükmü", *Büyük Doğu*, 3(67).

Kısakürek, N.F. (1947) "İslâm ve Ordu," *Büyük Doğu*, 3(72).

Kısakürek, N.F. (1946) "Ve Tarihçe", *Büyük Doğu*, 2(30).

Kısakürek, N.F. (1943) "Ahlak Sükutumuzun Tarihçesi", *Büyük Doğu*, 2(16).

Kısakürek, N.F. (1940) *Namık Kemal Şahsı - Eseri - Tesiri* T.D.K. Yayınları, Ankara.

Kısakürek, N.F. (1938) *Bir Adam Yaratmak*, Semih Lütfü Sühulet Kütüphanesi, İstanbul.

Kısakürek, N.F. (1936a) "Türk Orta Çağ Sanatkâr ve Entellektüeline Kısa Bir Bakış", *Ağaç: Sanat, Fikir Aksiyon*, (5).

Kısakürek, N.F. (1936b) "Tanzimat Sanatkâr ve Entellektüeline Kısa Bir Bakış", *Ağaç: Sanat, Fikir Aksiyon*, (6).

Kısakürek, N.F. (1936c) "Dünya Harbine Gelinceye Kadar Tanzimat Sonrası Türk Sanatkâr ve Entellektüeline Kısa Bir Bakış", *Ağaç*, (7).

Koçak, C. (2010) *Geçmişiniz İtinayla Temizlenir*, İletişim, İstanbul, (4. baskı).

Koçak, C.(2015) *Dönüşüm, Ordu, Din, Hukuk, Ekonomi ve Politika, Türkiye'de İki Partili Siyâsî Sistemin Kuruluş Yılları(1945-1950) Cilt:4*, İletişim, İstanbul.

Köksal A. der. (2004) *Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri*, Hece, Ankara.

Lewis, G. (1999) *Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, Oxford University Press, New York.

Lowenthal, D. (1985) *The Past is a Foreign Country*, Cambridge University Press, Londra.

Lüküslü, D. (2009) *Türkiye'de Gençlik Miti: 1980 Sonrası Türkiye Gençliği*, İletişim, İstanbul.

Mardin, Ş. (1995) "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi* içinde, İletişim, İstanbul (4. Baskı), 21-79.

Mardin, Ş. (1993) "Culture Change and the Intellectual: A Study of the Effects of Secularization in Modern Turkey: Necip Fazıl and the Nakshibendi," Mardin Ş. (der.) *Cultural Transition in the Middle East* içinde, E. J. Brill, Leiden, 189-213.

Mill, J.S. (1965) "The Positivist Conception of History" Donagan, A. ve Donagan, B. (der.) *Philosophy of History* içinde, MacMillan, New York, 1965.

Moran, B. (2009) *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I-II-III*, İletişim, İstanbul.

Özdalga, E. (1997) "Tasavvuf Bahçelerinde Dolaşan Bir Milli Kahraman: Necip Fazıl Kısakürek", *Toplum ve Bilim* (74): 176-180.

Özdalga, E. (2006) *İslâmcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*, Çeviri: Gamze Türkoğlu, İletişim, İstanbul.

Özdalga, E.(2014) *Kimlik Denklemleri: Türkiye'nin Sosyo-Kültürel Anlam Haritası Üzerine,* Çeviren: Sevgi Tuncel, İletişim, İstanbul.

Özdenören, R. (2004) "Necip Fazıl Kısakürek" Aktay Y. (der.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce:* İslâm*cılık* içinde, İletişim, İstanbul.

Özyürek, E. (2008) *Modernlik Nostaljisi: Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.

Parla, J. (2008) *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim, İstanbul.

Said, E. (1994) *Representations of the Intellectual*, Pantheon, New York.

Tekinalp (1998) *Kemalizm*, Toplumsal Dönüşüm, İstanbul.

Tunçay, M. (1992) *T.C'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Cem, İstanbul (3. baskı).

Turna, B. B. (2006) "Paths to God within the Poet: Necip Fazıl Kısakürek (1904-83) and His Mystical Poetry" Abramson, G. ve Kilpatrick, H. (der.) *Religious Perspectives in Modern Muslim and Jewish Literatures* içinde, Routledge-Curzon, Londra, 49-63.

Ülken, H.Z. (1994) *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken, İstanbul (4. baskı).

Weber, M. (1949) *The Methodology of Social Sciences*, (çev.) Edward A. Shils, Henry A. Finch, The Free Press, Glencoe, 1949.

Williams, R. (1974) *Television: Technology and Cultural Form*, Fontana, Londra.

Yavuz, M.H. (2004) "Is There A Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24(2): 213-232.

Zürcher, E.J. (2010) *The Young Turk Legacy and Nation Building From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*, I. B. Tairus, Londra.

Necip Fazıl'ın Düşünce ve Sanatında Tasavvuf: Entelektüel Krizin Çaresi veya 'Dalâletten Kurtaran Bir İlim Olarak Tasavvuf'

EKREM DEMİRLİ

'Necip Fazıl'ın düşünce ve sanatında tasavvufun yeri nedir?' dikkatle araştırılması gereken bir sorudur. Her şeyden önce Necip Fazıl bir 'derviş' olduğunu gizlememiş, şeyhi Nakşibendî Abdülhakim Arvasî ile irtibatını her vesileyle zikretmiş, doğrudan ve dolaylı olmak üzere tasavvufla ilgili pek çok atfa eserlerinde yer vermiş bir şair ve yazardır. *Batı Tefekkürü ve* İslâm *Tasavvufu*[1] veya *O ve Ben*[2] ve hepsinden önemlisi Çile[3] gibi eserleri tasavvufla ilgili eserleri arasında öne çıkar. Hal böyleyken 'Necip Fazıl ve tasavvuf' bahsinde söylenebilecek şeyler bellidir diye düşünebiliriz. Bununla birlikte bütün bunlar Necip Fazıl'ın tasavvuf ile irtibatını gösterse bile tasavvufun onun düşünce ve sanat hayatında nerde durduğu sorusunu cevaplayabilmek için daha dikkatle bir araştırma içine girmek gerekir.

Bu meyanda ilk hareket edeceğim nokta 'Necip Fazıl'ın eserini ve bilhassa şiirini tasavvufi olarak değerlendirebilir miyiz?' sorusuyla ilgilidir. Bunun için sormamız gereken soru şudur: Bir düşünceyi veya eseri 'tasavvufi' diye nitelerken hangi unsurlardan hareket etmeliyiz? As-

1 Necip Fazıl, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2009.

2 Necip Fazıl, *O ve Ben*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2012.

3 Necip Fazıl, *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2012.

lında soru kolaylıkla cevaplanabilecek bir soru değildir. Tasavvuf farklı evrelerden geçerek bu evrelere göre tanımlar kazanmış bir 'din bilimi' ve ahlak hareketinin adıdır. 'Tasavvufi' olanı tespit ederken tasavvufun geçtiği bu evreleri hesaba katmak gerekir. Bu durum sadece edebi bir eseri ve yazarı tahlil ve tasnif ederken ortaya çıkmaz; geleneksel İslâm literatüründe tasavvufla ilgili tasnif sorunlarını hatırladığımızda, bilimsel eserleri tasnifte de benzer sorunlar ortaya çıkmıştır. Sufîlerin eserlerinin din bilimleri literatüründe nasıl tasnif edileceği meselesi başlı başına bir sorun olagelmiştir. Bunun temel sebebi 'tasavvufi' derken kastedilenin belirsizliğidir. Mesela bir tefsir ne zaman tasavvufi tefsir olarak tasnif edilir? Bir siyer kitabı -söz gelişi *Muhammediye*- ne zaman tasavvufi siyer kabul edilebilir vs. Tasnif literatüründe bu sorun bazen yazarların hâkim kimlikleri dikkate alınarak çözülmek istenmişti. Bu yaklaşım belli bir kolaylık sağlamış olsa bile esasta zararı faydasından daha çok olmuştur.

Bir eseri 'tasavvuf' dâhilinde mütalaa edebilmemiz için en azından şu iki hususu göz önünde bulundurmamız gerekir: Birincisi ve önemlisi eserin 'mevzusu' doğrudan Allah veya Allah'a yönelik/dair bir mevzu olmalıdır. 'Allah'a dair' derken -mesela- maksadında Allah'ın bulunmasını kastediyoruz. Bu durumda mevzu dolaylı olarak Allah'a ulaşmayı sağlayan başka bir şey olabilir. Tasavvufun ıstılahlarıyla meseleyi anlatırsak bir kitap veya eser, kişinin arayışını anlatmak üzere, *seyrilellah* (Allah'a doğru), *seyrfillah* (Allah'ta ve Allah hakkında), *seyranillah* (Allah'a ermenin ardından âleme dönmek) vb. şeklinde tasnif edilir. Bu tasniften hareketle denilebilir ki söz konusu eser, Allah'a doğru giden veya Allah hakkında veya Allah'a dair araştırmanın ortaya çıkardığı hallerle ilgili olmalıdır; ama araştırmanın başında veya sonunda Allah mutlaka bulunmalıdır. İnsanî herhangi bir arayışın veya neticesine varmayan bir kuşkunun veya duygunun 'tasavvuf' ile irtibatlı olması söz konusu olmaz. Bir eserin veya düşüncenin tasavvuf ile irtibatının kurulmasında belirleyici ilk ilke budur: Allah! Çünkü tasavvuf hakkında farklı tarifler yapılmış olsa bile bütün tariflerin ortak noktası tasavvufun Allah ile irtibatıdır: Tasavvuf Allah'ı tanımak demektir (marifetullah). Burada 'marifet' kelimesi üzerinde fazla durmaya gerek yok; ancak bilgiyle ilgili çeşitli kavramlardan farkını hatırlamak üzere marifetin 'amel' ve ahlak ile ilişkisini hatırlarsak tasavvufun başka bir yönüne geçme imkânı buluruz. Tasavvufun Allah ile irtibatı onu felsefi ilimler arasında metafizik ile din bilimleri arasında da kelam ile yakınlaştırır. Bu durumda tasavvufu 'tasavvuf' kılan ikinci önemli unsuru hatırlamak gerekir. Birinci husus, yani Tanrı'nın insan arayışının merkezinde veya maksa-

dında bulunması onu genel ve külli ilimlere yaklaştırırken ikincisi sözü edilen ilimler arasında ayrışmasını sağlar. İkinci unsur (fasıl), Tanrı'ya dair olan araştırma sürecinde –buna kelimenin tasavvufi anlamıyla sülük de diyebiliriz- nefsin halleri üzerinden tesis edilmesidir. 'Nefsin halleri' içinde kuşku ve tereddüdün de bulunduğu korku, sevinç, talep, pişmanlık, sevgi, sabır, tevekkül, rıza vs. gibi hallerdir. Bütün bunlar 'ahlak' kapsamı altında değerlendirilebilir. Tasavvuf nefsin bu süreçte 'haller' üzerinden terbiye edilmesiyle Allah'ı aramak/bulmak demektir. Tasavvufun bu yönü -nefsi terbiyenin aramanın bir parçası olması- onu kelam ilminden ayrıştırır. Çünkü kelam için hakikati aramak (talep) sürecinde nefsin hallerinden veya olgunlaşmasından söz etmek gereksizdir. Tanrı'yı arama-tanıma sürecinde nefsin olgunlaşmasından söz etmekle tasavvufu metafizikten tam olarak ayrıştırmış olmayız. Çünkü metafizik insan aklının teorik ve pratik (ahlak) düzeyde yetkinleşmesiyle insanın salt hakikate ulaşabileceğinden söz eder. Tasavvufu felsefî ilimler arasındaki tümel disiplin olan metafizikten olduğu gibi başka gnostik geleneklerden ayrıştıran şey, nefsin yetkinleşme sürecindeki araçların ve yöntemlerin 'dini' araç ve yöntemler olmasıdır. Başka bir anlatımla tasavvuf için bu alandaki 'fasıl' Hz. Peygamber ve onun rehberliğidir. Hemen belirtmeliyiz ki, tasavvuf metinlerinde mürşit peygamberi ve onun rehberliğini temsil ederek bu ayrıştırma sürecini tereddüde mahal bırakmayacak şekilde tamamlar. Meselenin ayrıntısına girmeksizin başladığımız soruya dönebiliriz: İki temel soru akla geliyor: Acaba Necip Fazıl'ın eserlerinde ve düşüncelerinde ana mesele Tanrı mıdır ve/veya Tanrı maksadı mı teşkil eder? İkincisi Tanrı'ya ulaşmak veya O'nu bilmek –hangi terimi kullanırsak kullanalım- nasıl gerçekleşecektir? Her iki soruya vereceğimiz cevap bizi Necip Fazıl'ın eserlerinde 'tasavvufun yeri' sorusu hakkında açık bir fikre yaklaştıracaktır. Bu araştırmayı Necip Fazıl'ın iki eserini dikkate alarak yapacağız. Birincisi görece olarak daha kolay bir şekilde düşüncelerine ulaşma imkânı bulduğumuz *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, öteki ise Çile'dir.

***Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*: Akıl ve Vahiy, Tefekkür- Istırap ve Teslimiyet-Tasfiye**

Necip Fazıl'ın tasavvuf anlayışını tespit edebilmek için en kolay metinlerden birisi *Batı Tefekkürü ve* İslâm *Tasavvufu* isimli kitabıdır. Söz konusu kitabında yazar, tasavvuftan ne anladığı sorusuna cevap vermenin ötesinde kitabın bazı bölümleri teknik anlamda bir 'tasavvuf kitabı'

en azından yeni başlayanlar için 'tasavvufa giriş' sayılabilir. Necip Fazıl eserinin girişinde tasavvuf hakkındaki bazı kanaatleri zikrederek genel bir değerlendirme yapar. Bunun öncesinde kendi anlayışını tespit eder: Necip Fazıl için tasavvuf 'İslâm ruh ikliminin su gibi güneş gibi ağaç gibi ana unsuru; belki hepsi birden' diye ifade edilebilecek temel bir meseledir. Burada 'ruhî' derken kısa bir izahta bulunmak gerekir: Her şeyden önce din ile ruhi hayat müteradif kabul edilebilir. Hal böyleyken dinin içinde tekrar 'ruhî hayat' diye bir şeye veya alana atıf yapmak çelişik bir hüküm olabilir. Nitekim bu durum tasavvufun başından beri din bilimleri içerisindeki çetin sorunlarından birisiydi: kendisi ruhî hayat olan dinin içinde ruhî hayat olmak ne derece gerçekçidir? Tasavvufu 'ruhî hayat' olarak kabul edince onun mukabiline neyi koymak gerektiğini de söylemek gerekir. Necip Fazıl'ın düşüncesinde muhtemelen mesele böyle sorunlu ve çetrefilli değildi ve böyle bir hassasiyeti anlamlı bulmazdı. Ancak dini düşünce ve bilim geleneği açısından meseleye bakarsak, tasavvuf ile din bilimleri arasındaki 'otorite' sorunun bu kapsamda yaşandığı yer tam burasıydı. Meselenin ayrıntısına girmeksizin şu kadarını söylemekle yetinebiliriz: 'Ruhî' olanın eş anlamlısı ahlak, buna mukabil onun zıddı kurallara ve davranışlara atıf yapan fıkıh ve amel hayatıdır. Birincisi zahir ve resim diye ifade edilirken ikinciye batın diye atıf yapmak bir 'örf' haline gelmiştir. Bu durumda tasavvuf iman ve ahlak hayatı ile özdeşleşirken fıkıh ve kelam imanın ve ibadetlerin şekil unsurlarıyla ilgili kabul edilir. Sufîler tasavvufu genellikle böyle tasavvuf etmiş ve onu 'fıkh-ı batın' yani 'hakiki din anlayışı' olarak görmüşlerdi. Necip Fazıl'ın meseleye böyle baktığını düşünebiliriz. Bu genel tespitinin ardından çağdaş İslâm dünyasındaki çeşitli tasavvuf anlayışlarına eğilir: Tasavvuf böyle mühim ve dinde merkezi bir şey iken Müslümanların zihninde nasıl bir tasavvuf anlayışı vardır?

Tasavvuf hakkında görüş beyan edenler birkaç kısımda değerlendirilebilir: Birinci sınıftaki insanlar tasavvufu yücelterek ondan istifadeyi imkânsız hale getirenlerdir. Bunu İbnü'l-Arabî'nin terimleştirmesini yorumlayarak 'yücelterek uzaklaştırmak' ve 'irtibatı kopartmak' diye ifade edebiliriz. Necip Fazıl bunu 'bu işe akıl ermez bir keyfiyet evliyalık diye bakanların basit anlayışıdır' diye özetler. Böyle bir tasavvuf anlayışı herhangi bir açıklama veya izaha yeltenmeksizin bir 'fevkaladelik' tespitinden öteye geçemez. Bu yaklaşımı tasavvufu kabul eden çoğunluğun görüşü sayabiliriz. Necip Fazıl böyle bir tasavvuf anlayışını 'evliya bildikleri insanların önünde diz çökerler' diye eleştirir. Bu cümle Necip Fazıl gibi menkıbevi anlatıma değer veren birisi için dikkate değerdir.

İkinci kısım 'sözde tasavvuf' ehli denebilecek yarı aydınların görüşüdür. Burada da Necip Fazıl'ın kimi kast ettiği belli değildir. Ancak tasavvuftan yüzeysel olarak istifade edip özüyle ilgilenmeyenler bu kapsamda değerlendirilebilir. Böyle bir 'istismarı' izah etmek üzere söylediği 'içinden incisi düşmüş istiridye' benzetmesi tasavvuf tarihinde dile getirilen başka meşhur bir benzetmeyi çağrıştırarak öteden beri yaygın bir soruna temas etmiş olur. Kuşeyrî tasavvuf tarihindeki yozlaşmayı anlatırken 'çadırlar aynı, fakat çadırlardaki kadınlar kabilemin kadınları değil' derken benzer bir düşünceye işaret etmiştir.[4] İlk iki görüşü 'sıradan insanlar' ile okuryazar tasavvuf-muhiplerinin görüşü olarak tasnif edebiliriz. Üçüncü kesim tasavvufa eleştirel bakanların görüşüdür. Onlar için 'tasavvuf İslâmi değil, İslâm'ın şeriat hükümlerini yumuşatmak üzere dahil edilmiş bozucu unsurdur.' Tasavvuf hakkındaki bu kanaatin geçmişten beri yaygın bir kanaat olduğunu, zaman içinde sadece gerekçelerinin değiştiğini söyleyebiliriz. Bu meyanda tasavvufu ve onun bazı uygulamalarını geçmişte 'bidat (sünnete aykırı)' saymak ile onu yabancı felsefi ve dini geleneklerin devamı saymak farklı gerekçelerle aynı kapıya çıkan eleştiriler olarak görülebilir. Dördüncüsü tasavvufu yeni Plâtoncu felsefeden devşirilmiş bir düşünce sayanların görüşüdür. Bu görüşün sahiplerini Necip Fazıl 'biraz batı okumuş kültürlü insanlar' diye istihza ile zikreder. Bu görüşün de pek çok savunucusu olduğunu belirtmeliyiz. Necip Fazıl için bütün bunlar hatalı görüşlerdir. Doğrusu tasavvufun İslâm'ın ruhi hayatı olması şeklinde başta zikredilen düşüncedir.

Necip Fazıl eserinin birinci bölümünde 'batı tefekkürünü' ilk filozoflardan başlayarak özetler. Bu meyanda temel iddiası aklın yetersizlikle neticelenecek hakikat arayışı ile bu mutlak akametin insanı maruz bıraktığı ıstıraptır. Akıl insana ıstıraptan ve yüzeysel bir başarıdan başka bir şey vermeyecektir ve Batı tefekkürü bunun bir delili olarak okunur. Bu konuda dile getirilen düşünceler Çile'deki şiirlerde dile getirilen sıkıntı, korku ve entelektüel ıstırabın sebebidir. Aklın insana verebileceği şey ıstırap ve sıkıntıdan öteye geçmez. İkinci bölümde tasavvuf görüşlerini ele alır. Burada önce tasavvufun mahiyetini ilk sufîlerin sözlerinden hareketle açıklamak ister, yazar! Bu tarifler muhtemelen Kuşeyrî'den ve başka tasavvuf kaynaklarından alınmış tariflerdir. Necip Fazıl tariflerle ilgili kısa açıklamalarda bulunsa bile bunlar tasavvuf hakkında yeni bir bakış açısı ortaya koymaz. Dikkate değer

4 Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair: Kuşeyri Risalesi*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2000.

husus tasavvuf tariflerinde atıf yaptığı isimler ile bu isimlerin dile getirdiği 'ideal tasavvuf' anlayışıdır. Cüneyd-i Bağdadî'den başlayan tarifler Maruf-ı Kerhî, Hallac-ı Mansur ve bazen isimlerini zikretmediği sufîlerle devam eder. Tariflerde dikkate değer husus 'abartılı' ve kabul edilmesi güç denebilecek tariflerin seçilmiş olmasıdır. Bununla birlikte Necip Fazıl'ın bu tarifleri zikretmesi anlayışla karşılanabilir; böyle tarifler herhangi bir tasavvuf tarihi kitabında bulunabilecek tariflerdir. Kuşeyrî'nin risalesi başta olmak üzere ilk sufîlerin sözlerini aktaran tasavvuf eserleri böyle tariflerle doludur. Bununla birlikte tasavvufun böyle 'abartılı' tariflerle izah edilmesi iki sorunu ortaya çıkartır: Birincisi sıradan bir Müslüman'ın din anlayışını teşkil eden 'şeriat' alanı ile tasavvuf arasındaki irtibatı tesis etmek imkânsızlaşır. İkincisi ise tasavvufu ender insanların yaşadığı, ötekilerin ise en iyimser yorumla 'istismar' ettiği veya sadece yücelttiği bir şeye dönüştürür. Hatırlamak gerekir ki, birinci mesele, yani şeriat içinde tasavvufun yeri nedir sorusu bizi, tasavvuf tarihinin en önemli konularından birisine götürür: şeriat içinde tasavvufun yeri nedir veya meşhur kavramlaştırmasıyla 'şeriat ve hakikat' ilişkisi! Necip Fazıl'ın eserinin hemen başında soruna değinmesi başka saiklerle açıklanabilecek olsa bile doğru bir yerde durduğunu söylemek gerekir. Vakıa şeriat ve hakikat meselesi tasavvufun en önemli meselesi idi. Tasavvuf içindeki fırkalaşmalar bu sorun üzerinden ortaya çıktığı gibi haller ve makamlar düşüncesi de bu kapsamda geliştirilmişti: tasavvufu zabt ü rabt altına almak! Çünkü bir yandan abartılı biyografik öykülerle desteklenmiş -ki Necip Fazıl bunlara atıf yapar- menkıbevi tasavvuf anlayışı, öte yandan sıradan bir Müslüman'ın yerine getirmekten aciz kalacağı düşünce ve uygulamalarla tasavvufun şeriat içinde neye karşılık geleceği sorunu büyük bir sorundu. Tasavvuf bu sorunu 'Sünni tasavvuf' anlayışı diye ıstılahlaştırdığımız ve tasavvufu din bilimleriyle uzlaştırma sürecinde çözümlemek istedi. Yapılan şey açıktı: Tasavvufun bütün meseleleri 'şahit' –ki bir fıkıh terimidir ve nassa işaret eder- ile kayıt altına alınacak, tasavvufi hayat fıkıh ve kelam anlayışıyla bağdaştırılacaktı. Başka bir anlatımla hakikat 'şeriat' içinde muhafaza edilecek ve şeriatsız hakikat batıl sayılacaktı. Cüneyd-i Bağdadî ile birlikte teşekkül eden 'Sünni tasavvuf' anlayışının en önemli temsilcilerinden birisi Necip Fazıl'ın ayrı bir ehemmiyetle atıf yaptığı İmam Rabbanî olacaktı. İmam Rabbanî şeriat-hakikat ilişkisi meselesinde fıkıh ve kelam ile kurulan 'otorite' ilişkisini tasavvufun aleyhine bozarak fıkıh-kelamın tasavvuf üzerindeki otoritesini güçlü bir şekilde tesis edecekti. Necip Fazıl Nakşibendîlik üzerinden bu sorunları ele alır ve tasavvuf ile şeriat arasındaki

irtibatı izaha çalışır. Bu meyanda tasavvuf tarihinde başka bir mühim mesele teşkil eden velayet-nübüvvet, keramet-mucize meselesi de -ki şeriat ve hakikat ilişkisinin başka bir yönüdür- Nakşibendî sufîlerinin sözlerinden hareketle izah edilir. Bütün bu bahislerde Necip Fazıl'ın dile getirdiği düşünceler başta zikrettiğimiz tasavvufun İslâm'ın ruhu olması fikriyle mutabıktır. Aynı zamanda bu yaklaşım hâkim tasavvuf teorisiyle de uyumlu kabul edilebilir. Bu nedenle bunlar Necip Fazıl'ın tasavvuf anlayışını anlamamız bakımından yeterli değildir. Necip Fazıl'ın tasavvuf anlayışını tespit edebilmek için daha farklı sorulardan hareket etmemiz gerekecektir:

'Entelektüel Çile' ve Dalâletten Kurtaran İlim

Necip Fazıl'ın tasavvuf anlayışını anlayabilmek için önümüzde iki yol var: Birincisi müstakil olarak tasavvufa tahsis ettiği eserini dikkate alarak onun tasavvuf görüşünü tahlil etmekti. *Batı Tefekkürü ve* İslâm *Tasavvufu* Necip Fazıl'ın düşünce ve sanat hayatında tasavvufun yerini araştırmayla ilgili başvurabileceğimiz önemli eseridir. Yukarıda kısmen bunu yapmak istedik. Hatta kitabın ikinci kısmının bazı bölümleri doğrudan tasavvuf tarifleri, bazı tasavvuf sorunları ve haller ve makamlarla ilgili kısımlarıyla 'iptidai' bir 'tasavvufa giriş' kitabı bile kabul edilebilir. Bunlara yukarıda temas ettik. Üstelik kitabı Necip Fazıl'ın öteki eserleriyle birlikte mütalaa edersek -mesela *Bir Adam Yaratmak*- belki bütün kitaplarının özeti ve ana fikri kabul edilebilir[5]. Çünkü eser bir karşılaştırma üzerine kurulu ve bu karşılaştırma Necip Fazıl'ın bütün sanat ve mücadelesinin ana unsurunu teşkil ediyor: akıl-akılcılık karşısında iman-teslimiyet veya din! Batı felsefesi bir tefekkür ve akıl ürünüdür ve bu nedenle sürekli krizlerin, çatışmaların bulunduğu bir yerdir. 'Batı tefekkürü' veya felsefenin karşısına konulması gereken şey 'tasavvuf', yani insanın mutlak iradeye teslimiyetidir.

Yukarıda söylediğimiz hususlardan birisi de eserin tasavvuf kısmının 'menkıbevi' bir dille yazılmış olmasıdır. Modern bir okur için hatta sıradan bir dindar için bile abartılı olabilecek tarifler ve menkıbeleri Necip Fazıl nasıl kabul eder? Bu soru Necip Fazıl'ın tasavvuf anlayışını belirlemek için önemlidir. Bu meyanda dikkate değer husus şudur: Tasavvuf bahsinde söylenen bütün düşüncelerin 'yaşayan şahidi' var-

5 Necip Fazıl, *Bir Adam Yaratmak*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2008.

dır ve kitabın meşruiyet kaynağı odur: Abdülhakim Arvasî! Bu kitabın 'bâtını' ve derin tarafı Arvasî'dir. Aslında kitap Arvasî'yi anlatmak üzere yazılmıştır bile diyebiliriz veya Arvasî'de görülen hal ve düşüncenin arka planı kitapta anlatılanlardır. Öyle görünüyor ki kitaptan Arvasî ile ilgili kısımları çıkartsak veya onu bir an için yok saysak kitap bütün değerini yitirebilirdi. 'Şahidi-delili olmayan bir tasavvuf' mitolojiden başka ne olabilir ki? Burada mürşidin 'burhan' olmasıyla karşı karşıyayız: tasavvufta mürşide delil ve burhan denilmesinin sebebi de budur (Hz. Peygamber ise burhanü'l-muhakkikîn, yani mürşitlerin burhanı ve delilidir). Arvasî ve onun söyledikleri-yaşadıkları sayesinde tasavvuf Necip Fazıl için bir anlatı veya 'tahayyül' olmaktan çıkarak gerçeklik ve inandırıcılık kazanır. Necip Fazıl'a 'kitabın dayanağı ve delili nedir?' diye sorulsa vereceği cevap şu olabilirdi: 'şeyhim!' İki bin yıllık felsefi mirasın yetersizliği ve acizliği karşısında İslâm'ın 'mutmain' ve kâmil yüzünü Abdülhakim Arvasî temsil eder. Kitapta görülmesi gereken en önemli husus budur. Sufîlerin 'irşat hayattaki mürşittendir' ilkesi Necip Fazıl için Arvasî ile tahakkuk etmiştir. Bu nedenle dışarıdan birisi için abartı sayılabilecek cümleler ve hükümler Necip Fazıl için 'gerçek' delilli bilgidir. Binaenaleyh Abdülhakim Arvasî eserdeki Cüneyd'dir, Hallac'tır, İbnü'l-Arabî'dir, İmam Rabbani'dir vs. Yaşayan bir mürşidi ölmüşlerin hayatının ve düşüncelerinin şahidi saymak ve bu sayede düşünceyle irtibat kurmak, tam anlamıyla tasavvufî bir yaklaşım sayılabilir. Öyle görünüyor ki kitapta göz önünde bulundurulması gereken en önemli hususlardan birisi budur: meşruiyet ve doğruluk ölçütü olarak yaşayan mürşidi kabul etmek! Tasavvufu din bilimlerinden ayrıştıran en önemli unsurlardan birisi budur: yaşayan mürşit ile irtibat! Tasavvuf ile din bilimleri -bilhassa hadis- arasındaki çatışmalardan birisi bu alanda ortaya çıkmıştı: yaşayan mürşidin rolü!

Konunun ayrıntısına girmeksizin meselenin Necip Fazıl'ın kişisel hayatıyla ilgisini kurmak lazımdır. Necip Fazıl için tasavvuf yaşadığı krize ve arayışa verilmiş bir cevaptır. Başka bir anlatımla Necip Fazıl'ın entelektüel serüvenini anlatan en merkezi kavram olan 'çile'nin çaresi-kelimenin sözlük ve terim anlamıyla- tasavvuf, yani saflaşmak ve teslimiyetti. Bilhassa Çile'de dile gelen 'arayış' cevabını tasavvufta bulacaktı. Vakıa Çile -kitabın isminin işaret edeceği üzere- bir arayış kitabıdır. Meselenin bu kısmı malumdur ve bu nedenle üzerinde durmaya gerek yoktur. Bu meyanda insana dair her derdin -ve arayışın- peşinen tasavvufa bağlanması ve bu kapsamda değerlendirilmesi tasavvufu sınırsız alan hale getirerek yok edebilir. Çile'de dile gelen 'arayış' cevabı bulmaya yaklaştığı ölçüde tasavvufla irtibatlı hale gelir; bunu tersinden söy-

lersek tasavvufa yaklaştığı ölçüde arayış cevabını bulur. Ancak bizim için Çile'de dikkate değer husus, entelektüel çile ile tasavvuf arasında kurulan irtibattır. Bu irtibat tasavvufun mahiyetini anlamak bakımından belirleyici bir role sahiptir. Necip Fazıl'ın bu irtibatı kurması onun tasavvuf anlayışını tarihsel bir bağlama oturtmamıza da imkân verir.

Meseleyi daha belirgin hale getirmek üzere şöyle bir soru sorabiliriz: Necip Fazıl için tasavvuf tam olarak neye tekabül ediyordu? Bu soru Necip Fazıl için olduğu gibi başka pek çok kişi için de sorulabilecek bir sorudur. Üstelik insanların durumu ve entelektüel yeteneklerine göre soruya farklı cevaplar bulmak mümkündür. Sıradan bir insan için tasavvuf nafile ibadetlerine daha dikkatle bakmasını sağlayan, aynı zamanda bir mürşidin etrafında dini hayatını cemaat halinde yaşamasını temin eden bir harekettir. Müslümanların büyük kısmı için tasavvuf bir cemaat hareketi olagelmiştir, geçmişte ve günümüzde! Bu hareketin içinde dini unsurlar kadar sosyal hayatın ihtiyaçları da belirleyici bir rol oynamıştır. Tasavvufun sosyal teşkilatlarla güçlü ilişkisinin sebebi budur: sıradan bir Müslüman için tasavvuf bundan daha fazla bir şey ifade etmemiştir. Ezcümle herkes için tasavvuf başka bir şey ifade eder. Necip Fazıl için tasavvuf bunlardan birisi değildi, kuşkusuz! Onun gözünde tasavvuf entelektüel kriz ile irtibatlı bir şeydir. Bu yönüyle Necip Fazıl bilginin ve aklın yetersizliğinden hareketle tasavvufa yönelen insanlardan birisidir. Bu kısımdaki insanlarda tasavvuf bizatihi kendi tarifini bulur ve diğer bütün sebepler ikincil sebebe döner. Tasavvuf Allah'ı tanımak (marifet), bunun yolu ise insanın kendini tanıması ise (marifetü'n-nefs) böyle bir tarif ancak insanın bütün zihinsel gücünün ve faaliyetinin kendisinde ortaya çıktığı bir entelektüel serüvende gerçek anlamını bulabilir. Öteki bütün sebepler bu asıl sebep karşısında tasavvufun ikincil fonksiyonlarına irca edilecek yönelimler iken birinci sebep tasavvufu zaman üstü bir düzeye çıkartarak -din bilimlerinin ifadesiyle- ulum-i hakikiye (hakiki ilimler) sınıfına yerleştirir. Tasavvuf bu seviyede insanın asli sorununu teşkil eden 'varlık' sorununa cevap olarak gelir, mebde-mead meselesinin peşinde giden insan için umut teşkil eder, Tasavvuf tarihindeki büyük değişim bu maksatla tasavvufa yönelenlerle gerçekleşmiş, böyle insanların tasavvufa yönelmesi tasavvufu vazgeçilmez 'hakikat kapısı' kılmıştır. Necip Fazıl'ın eserlerinde tasavvufla ilgili söylenmesi gereken en önemli hususlardan biri de budur: tasavvuf insanın var oluş sorunu üzerinde odaklanan entelektüel krizin cevabıdır. Bu yaklaşımıyla Necip Fazıl bize tasavvuf tarihindeki pek çok ve etkili örneği hatırlatır. Bu meyanda kitaplarını yakan veya ilim hayatını terk eden insanların hikâyeleri

tasavvuf tarihinde zikredilmiştir. Böyle örnekler hiç kuşkusuz tasavvufa sıradan insanların yönelimlerine göre daha büyük bir meşruiyet kazandırmıştır. Çünkü bu yönelimlerin vurguladığı en önemli şey, tasavvuf dışındaki bilimlerin -en iyimser yorumla- yetersizliğiydi. Tasavvuf bilimlerin yetersizliğine karşı insana umut veren ve entelektüel çileye derman sunan bir hareketti. İlk dönem sufîleri arasında olduğu gibi sonrasında da pek çok insanın tasavvufa intisabında 'bilimin yetersizliği' önemli bir yer tutar.

Necip Fazıl'ın kendi krizine Gazali'yi hatırlatarak atıf yapması tasavvuf ile Necip Fazıl'ın ilişkisini anlamak bakımından yararlıdır. Vakıa Gazali tasavvuf tarihinde örneklerine sıkça rastlanan bilginin yetersizliği ve aklın sınırlılığından doğan arayışın en iyi örneğidir. Bilindiği üzere tasavvufun din bilimleri arasına yerleşmesinde Gazali'nin önemli bir katkısı vardır. Bu katkıda gözden kaçırılmaması gereken en önemli kısım Gazali'nin kişisel biyografisiyle tasavvuf arasında kurulan irtibattır ki aynı irtibatı Necip Fazıl'da da görmekteyiz. Gazali, Ebu Nasr Serrac, Ebu Talib el-Mekkî, Abdülkerim el-Kuşeyrî, Kelabazî gibi Cüneyd'in doğrudan veya dolaylı talebeleriyle teşekkül etmiş Sünni tasavvufa muhteva bakımından bir katkı sağlamadı. Ancak tasavvufu 'hakikat arama yöntemleri' arasında 'kurtarıcı ilim' diye görmesi tasavvufu entelektüellerin gözünde yüksek bir konuma taşıdı. Bu konum tasavvufun iki evresi için de geçerliydi: zahitlik hareketlerinden sonra gelişen 'Sünni tasavvuf' evresi ve tasavvufun olgunlaşma devrine tekabül eden metafizik dönem! Bütün tarihi boyunca örneklere baktığımızda, tasavvufun İslâm entelektüelleri arasında yayılmasının ana sebebi bilgi-eylem ve ahlak ilişkisi sorunundan kaynaklanan bilginin yetersizliği sorunuydu. Tasavvuf metinlerinde 'ümmî' sufîlerden hakikati öğrenen 'âlim' hikâyeleri sıkça zikredilir. Cafer-i Sadık ve İmam Ebu Hanife, Şeyban-ı Raî ve İmam Şafii veya Necmeddin Kübra ve Razi hakkında anlatılan hikâyeler tasavvufun etkinliğini pekiştiren hikâyelerdi. Bunun yanı sıra tasavvuf eserlerinde 'yetersiz bilgi' eleştirisi geniş yer tutmuş, bilgi-amel meselesi üzerinde durulmuş, bilginin bizatihi kurtarıcı ve yeterli olamayacağı fikri ısrarla işlenmişti. Bu meyanda resmi bilgi, zahir bilgi, kabuk bilgisi vb. eleştiriler tasavvufun kendi dışındaki bilgi tarzına yönelik eleştirisini gösteren kavramlaştırmalardır. Gazali'nin tasavvufu entelektüel kriz irtibatlandırması tasavvufu bütün dönemlerde en üst ve merkezi bilim haline getirmeyi sağladı.

Necip Fazıl'ın tasavvuf anlayışının tarihteki en iyi örneği Gazali'dir. Bu nedenle Gazali'nin tavrına biraz daha yakından bakmalıyız: *el-Munkiz Mine'd-Dalal*(*Dalâletten Hidayete*)'de Gazali şunu yaptı: İnsan hakikati

‘arayan’ bir varlıktır ve bu aramanın bir gerçek karşılığı olacaktır. Ardından insanın hakikat arayışına cevap veren disiplinleri tahlil eder.[6] Bunlar kelam, muhalif kelam hareketi olan ve imam nazariyesine dayanan Bâtınilik, evrensel metodu temsil eden metafizik ve tasavvuftur. Gazali Bâtıniliği anlamsız bularak reddetmiş, metafiziği ise iddialı fakat iddialarını temellendirmekten uzak ve tutarsız bulmuştu. Necip Fazıl’da bu iki ekolden metafiziğin genel felsefe ve akıl şeklinde ortaya çıktığını görüyoruz. Bu itibarla Necip Fazıl’ın felsefe ve akıl eleştirisi ile Gazali’nin eleştirisi aynı kapsamda değerlendirilebilir. Her ikisi için de akıl insanı saadete ulaştırmada yetersiz, iddiaları sebebiyle ise tutarsız ve kibirli bir şeydir. Gazali için büyük sorun teşkil eden Bâtıniliğin Necip Fazıl’da *-bazı batıl ve ibahi tasavvuf hareketleri üzerinden-* kısmen yer aldığını düşünebiliriz. Gazali’nin kelam eleştirisi ise izlerini dini hayat ile ilgili eleştirilerinde Necip Fazıl’da ve pek çok Müslüman düşünürde gördüğümüz kapsamlı ve yaşayan bir eleştiridir. Buradaki eleştirinin odak noktası ‘kelamın yetersizliği’ olarak dile getirilebilir: felsefenin -akıl- tutarsızlığına karşılık kelamın yetersizliği! Necip Fazıl’ın dini hayatla ilgili ‘softalık’, hamlık’, yüzeysel dindarlık vb. kavramları üzerinden dile getirilen eleştirileri ile Gazali’nin eleştirisi aynı kapsamda değerlendirilebilir. Daha doğrusu Necip Fazıl’ın dile getirdiği eleştiriler Gazali’nin eleştirisinin özel alanlardaki tezahürleridir. Bu meyanda modern dünyada İslâm toplumunun sosyal ve dini hayatına yönelik eleştirilerde bulunan aydınlar ile Gazali arasında bir bağ vardır. Böyle eleştiriler Mehmet Akif, Muhammed İkbal gibi çağdaş Müslüman düşünürlerde benzer şekilde ortaya çıkmıştır. Bu noktada ana soru şudur: Hakiki Müslümanlık nedir, yüzeysel Müslümanlık nedir? Necip Fazıl ve daha önce başka Müslüman düşünürler, hakiki Müslümanlık ile tasavvuf arasında bir ayniyet kurdular ve tasavvufun tekabül ettiği şeyin hakiki Müslümanlık olduğunu beyan ettiler. Bu sayede Necip Fazıl’ın eserlerinde tasavvuf tarihinde ortaya çıkan hakikat-şeriat, şekilcilik-yüzeysellik karşısında İslâm’ın ruhu gibi kavramlaştırmaları gördüğümüz gibi bunların temsilcilerini de görmekteyiz.

Böyle bir Müslümanlığın ‘muhalifi’ evvelemirde inançsızlıktır (küfür). Necip Fazıl’ın pek çok eserinde akla ve aklın imkânlarına yönelik eleştirisi hakiki Müslümanlığa varmayı hedefler. Bu anlamıyla tasavvuf, Gazali’de olduğu gibi, ‘el-munkiz mine’d-dalal’ yani insanı dalâletten ve inançsızlıktan kurtarabilecek yegâne disiplindir (burada tasavvuf tam anlamıyla ilahî iradeye teslimiyet anlamında kullanılır). Necip

6 İmam Gazali, *el-Munkiz Mine’d-Dalal*, Gelenek Yayınları, İstanbul,20015.

Fazıl -tıpkı Gazali gibi- yüzeysel bir dindarlığın insanı entelektüel krize ve modern dünyanın meydan okumasına karşı koruyamayacağını göstermiştir. Gazali yüzeysel bir dindarlığa yönelik eleştirisini -başta fıkıh olmak üzere- din ilimlerinin yüzeyselliği sorunu ve kelamdaki yetersizlik şeklinde ele almışken aynı eleştiriler Necip Fazıl'da kaba dindarlık, ham softalık şeklinde dile getirilmiştir. Her ikisi için 'yüzeysel' dindarlık insanı aklın kuşkuları karşısında koruyabilecek bir şey değildir. Gazali'nin zihinsel faaliyetinin temelinde yatan 'ihya' çok önemli bir tarih ve toplum eleştirisi içeriyordu. Çünkü bu kavram din bilimlerinin değer üretme kabiliyetini yitirdiği ve insan için bir şey ifade etmediği anlamına geliyordu. Gazali'den önce bu eleştiri sufîler tarafından çok kere dile getirilmişti. Gazali'yle birlikte yeni olan ise sufî olmayan büyük bir bilim adamı-düşünürden böyle bir eleştirinin gelmiş olmasıydı; daha önemlisi bu eleştiriye karşılık bir çözüm sunmasıydı. Yüzeysel dini hayatın insanı kuşku ve 'dalâlet' karşısında korumayacağı düşüncesi Müslüman düşünürlerin bir kısmı tarafından sürekli işlendi. Necip Fazıl'ın yanı sıra çağımızda Muhammed İkbal ve Nurettin Topçu'nun tasavvuf anlayışı da bu kapsamda değerlendirilebilir: Modern dünyanın meydan okuması karşısında insanı ruhunu yitirmiş bir dindarlık koruyamaz. İnsanı koruyabilecek şey, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi dinamik bir ilişkiye çeviren 'aşk', iman ve marifet esaslı bir dindarlıktır. Gazali'nin 'ihya' kavramı ile yapmak istediği şeyi Necip Fazıl sufîlerin düşünceleriyle yapmak istemişti. Modern dünyanın yol açtığı büyük kriz tasavvuf gibi iman ve marifet merkezli bir Allah-insan irtibatında aşılabilir. Böylelikle Necip Fazıl ilk dönemlerinden itibaren tasavvufa yönelen 'ilim ehli' arasındaki yerini alır. Hepsinin gerekçesi yüzeysel dini hayatın kifayetsizliğiydi! Tasavvuf hakiki dindarlık, sufîler veya arifler ise gerçek Müslümanlardır. Necip Fazıl hakiki dindarlığı 'tasavvuf' ile özdeşleştirdikten sonra veliler-arifler ile softa insanları birbirinin mukabili sayarak eleştirilerini yüzeysel dindarlığa yöneltir. Bu meyanda Necip Fazıl'ın yaşayan Müslümanlar ve Müslüman toplumla ilgili katı bir eleştirel tavır takındığını görmekteyiz. Bu eleştirilerle Gazali'nin eleştirileri arasında irtibat kurmak mümkün olabilir. Benzer eleştiriler modernleşme sürecinde İslâm toplumundaki aydınlar tarafından sürekli işlenmiştir. İslâm ile Müslümanları birbirinden ayırarak veya İslâm'ı birkaç kişide temessül etmiş bir ideal sayarak yaşayan Müslümanlara yönelik eleştirel bir dil geliştirmek, kendi içinde ciddi çelişkiler barındırır. Bununla birlikte bu çelişkilerin Necip Fazıl'ın eserinde tasavvufun yerini değiştirmeyecektir.

Sonuç

Necip Fazıl için tasavvuf, insanı dalâletten 'kurtaran' ilimdir. Türkiye'de çağdaş İslâm düşüncesinin en az iki büyük temsilcisinin -Nurettin Topçu ve Necip Fazıl- tasavvufu yaklaşık olarak aynı zeminde düşünmüş olmaları kayda değer öneme sahiptir. Bu yaklaşım tasavvufun geçmişten beri temsil ettiği metafizik iddianın yeniden hatırlanması demektir. Her ikisi için de tasavvuf ve onun temsil ettiği gerçek dindarlık, modern insanın aradığı şeydir. İnsanı yüzeysel bir dindarlık tatmin etmeyecektir ve insan ancak tasavvufun sözünü ettiği varoluşsal sorunların çözümünü havi derin ve dinamik bir Allah-insan irtibatıyla tatmin olacaktır. Bu itibarla tasavvufun samimiyet, iman, aşk, tevekkül, teslimiyet gibi kavramları Necip Fazıl'ın düşüncesine yön veren ana kavramlardandır. Necip Fazıl'ın eserinde hakikati 'arayan' insanın tasavvuftan beslenmesini görmekle birlikte hakikati 'bulan' insanın tasavvuf anlayışını yansıtan birkaç atfın dışında görmek neredeyse imkânsızdır. Bunun yerine tasavvufu bu haliyle büyük sufîlerin sözlerinden aktarır. Burada eleştirilmesi gereken bir şey yoktur, kuşkusuz! Fakat öyle ideal bir tasavvuf ve dindarlık anlayışından söz etmektedir ki, onun temsilcisi olarak tek kişi geride kalmaktadır: üstadı Abdülhakim Arvasî! Bu yaklaşım geçmişte benzer sorunlara yol açmış, tasavvufun gerçek temsilcileri ile sıradan insanlar arasındaki irtibat kurulamaz olmuştur. Tasavvufun sözünü ettiği havas-avam ayrımını aşan bir durumla Müslümanlar yüzleşmek zorunda kalmıştır. Bu durumda tasavvufun başka konuları, özellikle metafizik anlayışı ve düşünceleri göz ardı edilmiştir. Necip Fazıl sıradan insan için ulaşılabilir ve yaşanabilir bir tasavvuftan söz etmiyor. Daha doğrusu tasavvufun o veçhesi üzerinde durmuyor. Bu durum tasavvufu menkıbe kitaplarında sözü edilen 'ulaşılmaz' bir şey haline getiriyor. Necip Fazıl'da ortaya çıkan bu çelişkiyi bir arkadaşı ile şeyhinin konuşmasıyla anlatabiliriz: Arkadaşı Arvasî'ye Hz. İsa hakkında bir takım sorular sorar, konuşma Hz. Peygamber ile Hz. İsa'nın karşılaştırılmasına varır. Arkadaşı Hz. İsa'da eksik olan neydi diye sorunca Arvasî soruya 'onun eksik olan yönü beşeriyeti idi' diye cevap verir. Bu hikâyeyi biraz değiştirerek aynı cümleyi Necip Fazıl'a yöneltebiliriz. Necip Fazıl'ın anlattığı tasavvuf anlayışının eksikliği nedir diye sorsak vereceğimiz cevap şudur: gerçekliği! Necip Fazıl farkında olmadan eserin girişinde eleştirdiği tasavvuf anlayışına dâhil olmaktadır: tasavvufu yücelten ve ulaşılmaz sayanların görüşü!

"Kadını Kurtarınız!": Necip Fazıl'ın Fikriyatında Agorafobik Kadın Telakkisi

CİHAN AKTAŞ

Bu tebliğde pek çok siyasî, fikrî ve edebî tartışmanın konusu olan Necip Fazıl Kısakürek[1]'in düşünce dünyasının dönüşüm süreçleri dikkate alınarak, şiirinde, düzyazılarında (ve elbette kendi hayatında) karşımıza çıkan kadın konusu üzerinde ana çizgileriyle durulacaktır. Ne var ki, kadın konusu evlilikten çocukların bakımına, çok eşlilikten evlilikte denklik meselesine örtünmenin siyasal anlamlarından kadın cinselliğine uzanan hemen bütün boyutları içerecek şekilde yer almaz onun yazı ve konuşmalarında. Buna karşın, farklı bağlamlarla birlikte okurun dünyasına dâhil olan kadın konusu üzerinde ortaya koyduğu düşüncelerin Necip Fazıl'ın düşünce dünyasını anlamak için özel bir anlam taşıdığını belirtmek gerekir. Tebliğimde başta *İdeolocya Örgüsü* adlı temel eseri olmak üzere sonraki yıllarda kaleme aldığı gazete ve dergi yazılarındaki kadın tasvirlerini agorafobik gönderme ve etkilerine özellikle dikkat çekecek şekilde serimleyerek eleştirmeye çalışacağım. Necip Fazıl'ın kadın/ın konumu/sorunu bağlamındaki düşünceleri *Büyük Doğu* dergisinde farklı devirlerde yayımlanan yazılarına da yansır. Öte yandan bölük pörçük kimi zaman tekrarları da içerecek biçimde farklı isimlerle yayımlanan, genellikle kalem kavgası türünün özelliklerini taşıyan metinlerinden oluşturulan kitaplarında konuya ilişkin olarak ifade ettikleri de ayrıca kayda değer. Tebliğimde toplumun gündemini oluşturan egemen medyanın kendi diline, aktüalitesine farklı bir sesi taşımayı

1 Sonraki kısımlarda şairin yayımlanan eserlerinde de Necip Fazıl olarak anılmasından dolayı soyadı ayrıca belirtilmeyecektir.

öncelemesi yanında, sonraki kuşakların dilini biçimlendirdiğine dair kanaatim nedeniyle *Büyük Doğu* dergisi atıfları geniş yer tutuyor.

Necip Fazıl Kısakürek'in Dönüşü

"Henüz hesaplaşmadık" diyordu Puşkin'in *Bronz Süvarisi*'nin kahramanı Yevgeni. "Yine geleceğim. Geri dönüp onlara öğreteceğim!" Tabiatın hışmı ve görkemli Petersburg'un aczi karşısında yalnız ve çaresiz bırakılmış yoksul kitlelerin temsilcisi gibidir Yevgeni. Vazife bilinci, misyon ahlakı, benlik şuuru... Bir şeyler hep eksik kalır, ama her geri gitmeye ya da terke mecbur bırakılan aynı güçlü ses tonuyla geri döneceğini bildirmez.

Şimdi, bir kez daha Necip Fazıl zamanı. İçi buruk ayrılmıştı dünyadan, tamamlandığını duyduğu eseri *İdeolocya Örgüsü*'ne karşılık eksik kalan bir anlayış ve kabul uçurumundan söz ediyordu. Şiirleri ve fikirleri bugün Türkiye Müslümanlarının kat ettiği mesafe açısından hangi etkilere sahip olmuştur? Fikriyatının dünya Müslümanlarının dillerine tercüme edilmesinin önündeki engeller nelerdir? Necip Fazıl'ı çeşitli açılardan yeniden okumanın önemini hissettiren faaliyetlerin ortaya koyduğu soru, "post-Necip Fazıl" döneminin ne denli mümkün ve anlamlı olduğudur, sanırım.

Kuşkusuz Türkiye İslâmcılığının siyasî tecrübesinin somut adresi olan Milli Görüş geleneğinde Necip Fazıl söylemi önemli bir atıf kaynağı, her ne kadar bu kaynağa yoğun itibar 1970'lerde siyasal sebeplerle sarsılmış gözükse de "Üstad"ın mütehakkim, ideolojisinin sınırlarını belirlerken keskinleşen ihtişamlı dili, bastırılmış cümlelerinin arayışı içindeki hüzünlü taşranın ve mütedeyyinlerin benliğinde kökleşmiştir. Öz yurdunda garipliğin sorularına cevap arayan simalara iktidarın (devletin) gerçekte kendisine ait olduğunu bildiren, onlara bunun için mücadele cesareti, özgüveni ve hırsını aşılayan bir dil, sözünü ettiğim. Bir bakıma İttihatçı geleneğin kendine biçtiği "kurtarıcılık" misyonunu da içselleştirmiş olan bu dil, ister istemez bir fetih arzusu ve vesayet iddiasıyla gelişir. Gerçi, konak terbiyesine karşılık Necip Fazıl "halkın benimsemesi" ilkesini vurgulamaktan geri durmamıştır. Aydının teklifinin ölçüsünü işte şöyle tasvir ediyor: "...bir cevherin halktan alınarak yine halka teklifi vazifesi..."[2]

2 *Büyük Doğu*, 22 Şubat 1946.

Gelgelelim müellifin dili esas olarak bir kurtarma sorumluluğu yüklenmiş dava adamının dilidir. Aynı zamanda sürekli kurtarılacak asıl üzerinden yenilmesi gereken bir düşmana da işaret etmeyi zorunlu kılan bir dildir bu. Hoş çatışmadan beslenen bir agora sorunu her zaman vardır. Ancak o –başta kadınlar olmak üzere- çeşitli kesimleri o agoradan kurtarmaya çalışan bir şövalye gibi yazar, anlatır ve davranır.

Kurtarıcılık seçkin ya da sıradan evlad-ı Osmanî'nin en belirgin görevi, kendini adadığı eylem. Bu görev Cumhuriyet devrimlerinden rahatsızlığı birkaç sembole indirgeyerek sürer. Necip Fazıl'ın sesini şimdilerde Ayasofya'nın ibadete açılmasından her türlü yozlaşma ve kötülüğü CHP'ye yüklemeye varıncaya kadar birçok başlıkta duymamızın sebebi bu olsa gerek: Dini, dünyayı, Osmanlı mirasını, ahlâkı, dili, agorayı, şehirlerimizi, aileyi ve kadınları, genç nesilleri kurtarmak... Bu kurtarma işlemi *İdeolocya Örgüsü*'nde doğru-yanlış bir ıslah çabasını da içermeye çalışır. Otoriter, üstenci bir yeniden kurma süreci mesela evliliği gençlere "askerlik borcu" gibi erken yaşta dayatma gibi hükümler içerir. 12 Temmuz 1946'da *Büyük Doğu*'da yayımlanan "Bir Hükümet İstiyoruz" başlıklı yazısında fuhşun hükümet tarafından yasaklanmasını ister ve izdivaç borcundan bahseder:

> "İzdivaç borcunu, en genç ve belli başlı bir çağda askerlik mükellefiyetlerinden farksız tutacak ve ancak tahsil çağındaki gençleri ve özürlüleri tecilli sayacak bir hükûmet istiyoruz!"

Bir dönem geri planda kalmış olan Necip Fazıl'ın dilinin içinde bulunduğumuz yıllarda özellikle 2010 sonrasında iktidara yerleşme sürecinde canlandırılması ilginçtir. Şartların bütünüyle aynı olmamasına karşılık bu canlandırma veya başvuru yöneliminin, siyasal ve kültürel alanlarda bir boşluktan ileri geldiği söylenilebilir. Necip Fazıl'a dönüşün dil ve söylem alanında bir konformizme karşılık geldiği açık. Yoğun bir kutuplaşma zamanının ezici (barok) muhalefet dili, şimdiki halde rövanşın ötesine geçecek şekilde statükoyu dönüştürmenin imkânları konusunda bir engel oluşturmaya başlıyor. Dönem birçok açıdan değil de alışılmış kutuplaşma kalıpları açısından tarif edilirken de atıfların pratik sebeplerle Necip Fazıl'ın mücadelesi ve diline geri dönmesi olağan hale geliyor.

Oysa ne iktidar ne de muhalefet geçmiştekinin bir tekrarı halinde okunabilir. Necip Fazıl'ın "henüz hesaplaşmadığı" tam olarak neydi, kurtarıcılık görevi bugün nasıl anlaşılabilir? Eğer siyaseti kültür ve medeniyet değerleri açısından bir imkân olarak görüyorsak, bu dilin

muhasebesini yapmaya zorunluyuz. Bu zorunluluktan hareketle bu metinde Necip Fazıl metinlerinde, hayatında ve söylemlerinde kadın olgusunun tuttuğu yer ve anlamı açmaya çalışacağım.

Necip Fazıl'ın Kadın Söyleminde "Sır/Esrar" Niteliğinin Tuttuğu Yer

Necip Fazıl mısraları hayatıma çok erken girdi. İlkokul ikinci sınıfta ezberlediğim birkaç uzun şiirden biri "Kaldırımlar"dı. Yanı sıra ezberlediğim birkaç şiir: Faruk Nafiz'in, "Han Duvarları"; Ahmet Haşim'in, "O Belde", Yahya Kemal'in "Sessiz Gemi"siydi. Şunu söylemeliyim hemen; eserleri ve fikriyatında kadın konusunu irdeleyen bir metin için hazırlanırken, Necip Fazıl'ın şiirleri ve düzyazılarıyla hem düşünür hem de şair olarak hayatımın çeşitli dönemlerinde karşıma çıktığını gösteren çağrışımlarla kuşatıldım.

Babamın evde elden ele dolaşan öğretmen okulu günlüğünden "Anneme Mektup" şiirinden birkaç mısra, yatılı okul yıllarında daha bir yerleşti dilime:

> "Ben bu gurbet ile düştüm düşeli
> Her gün biraz daha süzülmekteyim
> Her gece içinde mermer döşeli
> Bir soğuk yatağa büzülmekteyim."

Bu şiiri örnek alarak "evsizlik", "yurtsuzluk" şiirleri yazıyordum. Yatılı okul yıllarında yazmaya çalıştığım şiirlerde "Kaldırımlar"dan ve "Anneme Mektup"tan izler olduğunu bugün daha iyi fark ediyorum. İlginçtir, yıllar sonra rap müzik çalışan kızımın bu müziğe ilgisi Kartel gibi Alamancı grupların yanı sıra Necip Fazıl şiirlerinden de beslendi. İlkokul çağında "Kafiye" şiiri dilinden düşmezdi kızımın.

Necip Fazıl'ın doğrudan kadını konu alan sayısız şiiri var. 37 yaşına kadar bohem bir hayat sürdürmüş olan şairin mısralarında kadın varlığı giderek daha vurgulu bir şekilde "sır", "esrar" gibi kelimelerle birlikte beliriyor. Yazarımız çok farklı kadın karakterlerin bir arada yaşadığı bir konakta yetişti. Bu açıdan "sırlı" ve "esrarlı" gibi nitelemeleri şiirine yerleştiren saikler bir bilinmezlikten ziyade idealleştirmeyle de yakından ilişkili olmalı. Elbette Paris yıllarını, Bergson etkisini de ha-

tırlamak gerekiyor kelime seçimleri ve imgeleri üzerine düşünürken. Annesi Mediha Hanım tüberkülozdan muzdaripti ve şair olmasını ne kadar istediğini ona bir sanatoryum ziyareti sırasında söylemişti.[3]

Necip Fazıl'ın kadın meselesi üzerine düşüncelerini belirleyen bir diğer etken, dönemin "ulusalcı kamu"sunda kadının yer alış tarzından duyduğu büyük rahatsızlıktır. Bir tarafta "eli sopalı", erkek edalı Kemalist kadınlar, diğer taraftan Yakup Kadri'nin *Ankara* ve *Panorama*'da tasvir ettiği akşama sinemaya gitmek üzere bütün gün süslenip hazırlanan tipler… Sinema meraklısı "biblo" kadınların yanı sıra, sinemanın konu ettiği pahalı bir kolye için kötü yola düşen kadınlar da, agoranın kadın için güvenilmezliğini gösterir, vurgularlar. Kadının bu agora tuzaklarından nasıl kurtarılacağı dönemsel bir kaygı olarak Yakup Kadri'nin yanı sıra Oktay Akbal'da bile kendini gösterir; *Büyük Doğu*'da yer alan bir anekdota bakılırsa. Kadınlar sokaktan korkar, korkutulurlar. Necip Fazıl da kadınları sokaktan korkutur.

Sokağı iyi tanıdığı, bohem bir hayat yaşadığı için belki de sokağın kadınlar için güvenilmezliğine emin bir sesle konuşur. Mevcut agora, Sodom ve Gomore uzantısıdır. Mirası yok edilmek istenen Osmanlı'nın güven duyuran ve huzur verdiği düşünülen sokaklarının ve meydanlarının çok dışında, modern kamusala geçiş arzusuyla planlanmış olmakla birlikte bilinemezliklerle malul, dolayısıyla tekinsiz bir "kara" arazidir bu. "Sodome ve Gomore" başlıklı yazı, fuhuş yahut ahlaki çöküş babında kaleme alınmıştır. Yakup Kadri'nin aynı isimde bir romanı olması rastlantı mıdır?) Kadınları herkesin malı olarak gören bu şehirden yola çıkarak "Bugün ki, Nuh'un tufanı günü, milletler (Sodome ve Gomore)ye yaklaştığı nisbette kurtuluşa uzak, (Sodome ve Gomore)den uzaklaştığı nisbette selâmete yakındır" der.[4]

Beri taraftan Necip Fazıl aynı zamanda, "Kaldırımlar"ın da yansıttığı üzere Baudelaire'vari "flauner" tarzı bir hayatın tecrübelerinden seslenmektedir. Nakşî Şeyhi Abdülhâkim Arvasi ile tanıştığı 1934 onun için yeniden doğuşun tarihi olmuştur. İslâm'a yönelmesiyle birlikte Kur'an ve kaynak eserlerden edindiği, mürşidinin dersleriyle de geliştirdiği tespit ve yargılar, agoraya dönük kuşkularını güçlendirmiştir. İdeolocya Örgüsü'nde "Kadın İslâm'da kendisine Şeriat yolundan ulaşmak şartıyla sevgili bir varlıktır" diye yazdı. Kadın ve hayâ arasında bir bağ kurmakta

3 Bu arada Baudelaire'in *Paris Sıkıntısı*'nı ilk okuyuşumda "Kaldırımlar" şiirini hatırladığımı da belirtmeliyim.

4 Necip Fazıl, *Çerçeve 2*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010, s.115.

ve mahremiyet olgusunu "gizlilik surlarıyla halkalanmak" şeklinde tasvir etmektedir.[5] 1973 tarihli başka bir şiirde kadını "ufuk" olarak anar:

> "Bir ufuk ki, ne Mecnun varabildi, ne Ferhad;
> Bir ufuk ki, ilâhî sırrı bekleyen serhad..."[6]

1983 tarihli, yine "Kadın" başlığını taşıyan başka bir şiirde ise kadını "tadı zehrinde erzak, Allah'a yola bir timsal, madeni som ıstırap, açıkta sırrı bâkir" şeklinde mısralarla betimler.[7] Esasında erkeğin fatihlik sembolü, kadının ise "fikir" olduğunu düşünür.

Kadın her şeye rağmen eve dönmelidir. Ancak dönülebilecek olan şimdi nasıl bir evdir, Necip Fazıl bu soruyla ilgilenmez. Mevcut agorada eve dönüşü kurtuluş olarak vazederken aynı zamanda daha geniş bir planı hatırlatmaktan geri durmaz gerçi. İmamlık, hâkimlik dışındaki içtimai vazifelere vurguda bulunur ve bu tür görevlerde ehil sayılmamayı "ince bir hilkat sırrı" olarak değerlendirir. En yüksek mevkii ise (erkeğiyle birlikte paylaştığı) yuvasındadır. Eve dönüş etrafında dile getirdiği ilk eleştirilerin kadınların çalışma hayatının henüz yaygın bir iddia olmadığı dönemlere ait olduğunu hatırlamak gerekir. O ilk deneme sürecinde kadınların çalışma hayatı konusundaki ısrarını karikatürize etmeye veya bir kıyamet sahnesi şeklinde tasvire izin verecek örneklere rastlamak zor olmayabilirdi. Bununla birlikte çalışmak zorunda kalan ve "el kapısında" dahi olsa ekmek parasını kazanmak için ter döken kadınların sürekli varlığı da yadsınamaz. Üretkenliğinin ve faaliyetinin değerini mekânların üzerinde bir anlamla var eden kadınlar da elbet eksik değillerdi. Necip Fazıl'ın kadının eve dönmesine dair söyleminin gelecek yıllarda bütün meseleyi bir takım kadınların "çalışma kaprisine" indirgeyen yaklaşımı etkileyen bir yönü olduğunu düşünmeden edemiyorum.

Söylemini geliştirdiği dönemin saf bir bakışa izin vermediğine değindim yukarıda. Muhafazakâr hissiyatın modern dünyada her şey değişirken kadınların geleneğin getirdiğini koruyarak bir değişmezliği gerçekleştirmesini beklemesi bazen bir yüceltme ihtiyacını yansıtır. Şairimizin başyapıtlarından *Çile*'nin bir bölümünde, kadın şiirleri arasında yer verdiği "Kadın" (1983) başlıklı şiiri, soyut kadın yüceltmesine dönük bir eleştiri olarak okunabilir mi?

5 Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1978.
6 Necip Fazıl, *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2012.
7 Necip Fazıl, *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2012,s.204.

"Kadından kendisinde olmayanı isteriz;
Hasret yerinde kalır ve biz çekip gideriz."[8]

Kadının ezilmişliğini veya toplumsal silikliğini İslâm'a değil, ham ve kaba softalığa veya körkütük anlayışsızlığa bağlar. An gelir teşbihi irkiltici boyutlara taşır ve kasap dükkânlarında yüzülmüş çırılçıplak etin vahşetiyle açıklar örtünün sırrını. Zaman içinde bu tür bir teşbih başörtüsünün mahiyetini savunmaya dönük vaazlarda açık zarf-kapalı zarf analojileri ile yayılma gösterir. (Örtülü masa, perdeli pencere... şeklinde benzetmelerle sürdürülen tesettür tebliğinin genç kızların tesettür algısı üzerindeki etkisi incelemeye değer. Edep ve hayânın kazanımının özellikle bir muhit, bir ortam meselesi olduğuna dair tespitleri de eksik değildir gerçi.) *Büyük Doğu*'larda ve *İdeolocya Örgüsü*'nde benzeri cümleleri okurken bakan (namahrem) gözün kışkırtıcı ve yarışa zorlayan çabasının ihmal edildiği izlenimi ediniyor insan.

Ne de olsa göçler dönemidir ve toplum bir alt-üst oluş yaşamaktadır. Evler eski evler olmadığı gibi muhitler de değişmekte, bu değişim yeni bir muaşeret talebini dayatmaktadır. Kadınlar ev dışında çalışma hayatına çağrılır ve buna zorunlu kalırlarken, evdeki hayatlarını veya çocuklarıyla ilgili sorumluluklarını destekleyecek herhangi bir katkıya ihtiyaç duyacakları hesaba katılmamaktadır. Necip Fazıl, 31 Ekim 1947'de yayımlanan "24 Madde'de 24 Yıl" başlıklı yazısında tek parti devrini eleştirirken Dokuzuncu maddede kadına tütün ameleliğinden hâkimlik makamına kadar her iş sahasının sunulduğu, bunun için de ev ve aile ocağının güme gittiğini dile getirmektedir. Yirmi birinci maddede ise toplu (karma) öğretimin kanunlaştırılması sayesinde kız ve erkek talebeye, birbirinin iştahını kabartmak sanatından başka bir şeyin sevdirilmediğini savunmaktadır.[9]

12 Mart 1948 tarihli *Büyük Doğu*'da yayımlanan "İktidar bizde olsa ne olur?" başlığını taşıyan yazıda şunları yazar:

"Kadın evine döner.(...)
Fuhuş imkânsız.
(...)
20 yaşından sonra bekâr erkek bulunmaz.
Çocuk doğurma seferberliği."[10]

8 Necip Fazıl, *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2012,s.207.
9 Necip Fazıl, *Çerçeve 3*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010, s.87-88.
10 Necip Fazıl, *Çerçeve 3*, s.102.

Necip Fazıl'ın kadın söylemlerinin ülkedeki geçen yıllar içinde daha bir belirginleşen ideolojik kutuplaşma ortamında giderek sertleştiği söylenebilir. Sistemin ideolojisinin vazettiği kadın özgürlüğü söylemleri karşısında farklı ve "yerli" bir tanım arayışı içinde, sıklıkla menkıbe söylemleriyle buluşan tespitlerde bulunmaktadır:

> "*Şehvanî his helâlinden tatmin edilmek ve kontrol altında tutulmak şartıyla Allah Resulünün ulvi mizacına uygun ve* dolayisiyla İslâmiyet'te makbuldür. Kadının erkek üzerindeki rolü de Allah'a erme yolunda yardımcıdır ve bizde, papasvarî bir riyazet ve kadından mahrumiyet rejiminin hiçbir değeri olmamak şöyle dursun, köstekleyici ve tutucu bir etkisi vardır. Bütün dava, nefsin, şeriatla kayıtlı hakkını vermekten ibarettir ve büsbütün kadından ve hayvanca bir şehvaniyetten ibaret kalmak da aynı derecede şeytanîdir. (...)
>
> *İşte şimdi ülkemizi köpürten kadın alâkası, bu ikinci neviden şeytanî sevkin son kertesini gösteriyor*. (...)
>
> Dünkü kadın, mahfaza içinde mahfaza, perde ardında perde, binbir mefkûreleştirme vasıtasının sakladığı sonsuz bir kıymet gibi, erkek ruhuna nakşedilmiş, çözülmesi gereken bir şifre, bir bilmece, bir sırdı. Bugünkü ise 50-60 kilo, derisi yüzülmüş cılk et ve bütün tılsım nahiyeleri galiz birer maddecik halinde, sadece gaseyn ettirmeye memur bir cifedir. Böyle olduğu içindir ki, ressamın gözünde, eski muhteşem muamma olmak haysiyetini kaybetmiş ve bıçakla yarıla yarıla boş yere cevheri aranan bir tohum gibi (dekompoze – terkibi altüst) bir mahiyet almıştır. (...) Bugün, güya gasp edilmiş haklarını kendisine verdiği için herkesten fazla devrimci geçinen Türk kadını bilmelidir ki, aynı devrim, kendisine kadınlığını kaybettirmiştir."[11]

Bununla birlikte *Büyük Doğu*'daki "Paydos" başlıklı yazısında, "Zina tespiti için ev basanlar ve kadına bütün düşünce, söz ve irade kapısını kapayıp köle muamelesi eden yobazlara paydos demek gerektiğini" vurguluyor. Geleneksel din telakkisini eleştirirken "Kadını, bütün düşünce, söz ve irade kapısını kapayıp köle muamelesi eden yobazlara paydos"[12] demek gerektiğini belirtiyor. Şüphesiz buradaki "yobaz" kelimesi Cumhuriyet devri ideolojisinin bazı pejoratif ifadelerinin ona muhalif olanlarca da kabul edildiği şeklinde yorumlanabilir. Fakat diğer taraftan İslâm'ın fert ve cemiyet planında başka türlü anlaşılması ihtimalini yoklayan bu satırlar bir bakıma modern zamanlarda Müslüman erkeklerin, ama aynı zamanda âlimlerin ve siyasilerin içine düş-

11 Necip Fazıl, *Rapor I*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1987, s. 116-20.

12 Necip Fazıl, *Çerçeve 3*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010, s.61.

tükleri ikircimli hali yansıtıyor. Yazıda ayrıca İslâm İnkılâbı'nın kadınlarının erkek veya horoz gördüğü yerde kukumavlaşan veya kaçacak delik arayan eski nesil kadınlarından hiçbirine benzememesi temenni ediliyor. Saadet Devri'ne atıfla kadınların dini edep ve eda ile kutsi ölçünün yasak etmediği her noktada boy göstereceğini belirtiliyor.[13]

İslâm dünyasında modernleşme tartışmalarının yapılmaya başladığı yıllardan bu yana İslâm toplumlarında kadının konumu ya da Müslüman kadın kimliğinin farklı boyutlarına odaklanan ve bütünlüklü bir değerlendirme yapma iddiasını taşıyan pek çok çalışma yapıldı. Bu çalışmalar oryantalist niteliği öne çıkanlardan savunma yönü baskın olan metinlere, geniş bir alanda sürmektedir. İçlerinde popüler bir dille yazılmış olanları olduğu gibi akademik bir dille işlenmiş olanları da vardır. İslâm'da kadın konusu hem İslâm düşüncesi hem de İslâm fıkhı bağlamında kadının kişilik ve etkinliklerinin ne'liği ve sınırları konusunda çalışmalar yapan İslâmcı düşünürlerin de ilgilendiği alanların başında gelmektedir. Kadın kişiliği, doğası, imanı, dini faaliyetleri, davet çizgisi ve kültürel hayat içindeki yeri bu alanda sürdürülen çalışmalarda öne çıkan başlıklardan bazılarıdır.[14] Üstelik bu çalışmaların ilgilendiği tartışmalar bir yönüyle hâlâ güncelliğini korumaktadır. Çünkü İslâm ile modernleşme arasındaki çelişkiler en görünür şekilde kadın kimliği dolayısıyla "toplumsal cinsiyeti" üzerine yoğunlaşmaktadır. Necip Fazıl'ın nazarında kadın gerek daha önce yapılmış bazı çalışmalarda ve gerekse kaleme aldığı metinlerden yıllar sonra onunla aynı konuya eğilen kimi isimlerin metinlerinde ağırlık kazanan söylemlerle belli ölçüde ortaklaşır. Bu yaklaşıma göre, İslâmî tesettüre dikkat ettiği ölçüde "İslâm cemiyeti ve beldesinin en faal ve vazifedar bir unsuru olabilir." Ev kadrosu ve aile çerçevesinin sultanı olma esasında kadın meşru içtimai faaliyetlerde yer alacak, ama kadın zarafetini yozlaştıran sahaların hiçbirinde görünmeyecektir. Aynı yazıda şunları da yazıyor Necip Fazıl: "Kadını kafes arkalarına ve haremlere hapsetmek, hiç kimsenin karşısına çıkarmamak ve topuğundan saçına kadar simsiyah bir torba içine sokup öylece ve bir an için cemiyet koridorundan geçirivermek, İslâmî ölçü ve gereklerin emrettiği bir şey değildir."[15]

13 *Büyük Doğu*, "Paydos", 5 Temmuz 1946.

14 Birkaç örnek için bakınız. Muhammed Hüseyin Fadlullah, *İslâmî Açıdan Kadın Sorunu*, Çeviren Ali Kaya,Ağaç Yayınları, İstanbul, 2005. Cemile Kadivar, *Zen/Kadın,* Çeviri: Asiye Tığlı, Mana Yayınları, İstanbul, 2014. Raşid Gannuşi, *Kur'an ve Yaşam Arasında Kadın,* Çeviri: Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul, 2011.

15 Necip Fazıl, *Çerçeve 3*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010, s.61.

Mevcut kamusal alanın genellikle görünüşler üzerinden vazedilen kadın ideallerini eleştirmekte haklı olsa da önerdiği çözüm belirlilikten yoksundur. Gizemli ve esrarlı kadın vurgusuyla bu belirsiz hali estetize etmektedir.[16] Bununla birlikte kadının kamusal alandaki varlığını önemsediğini bildirmekten de geri durmamış ve ulusal kamunun mütedeyyin kadını hesaba katmayan tasarımının sorunlarına eğilmiştir. Bugün yeterli görünmese de, onun kuşağından pek az ismin yapabildiği ölçüde mütedeyyin kadının kamusal alandaki varlığı üzerine düşünmüş, yazmıştır. *Büyük Doğu*'da Neslihan Kısakürek adıyla yayımlanan, ancak herhalde Necip Fazıl'ın barok üslubu ve fikirlerini yansıttığı söylenilebilecek çeşitli köşelerde kamusal alanda kadın ve erkek ilişkilerinde yeni bir muaşeret arayışını yansıtan eleştiri, uyarı ve tavsiyelere yer verilir.

Necip Fazıl Söyleminde Giyim, Güzellik ve Zarafet

Necip Fazıl metinlerinde kadın ya da erkek üzerine yürütülen fikirlerde şahsiyetli olma kaygısı öne çıkar. Kılık-kıyafete de aynı kaygıyla bakıldığı söylenebilir. *Star* gazetesinin 17 Mart 2012 tarihli sayısında ek olarak verdiği 1946 basımı *Büyük Doğu*'nun kapağında, Türk kadının hangi kıyafete sahip olması gerektiği sorusuna yer verilmiştir. Öne çıkan tespit şöyledir:

> "Bugün kılıkta bile kök ve şahsiyet sahibi değiliz."

Ev mekânı mütedeyyin/modern ayrımı yapılmadan kadın için sahici varlığı hesaba katılmaksızın inşa olunan agora karşısında tek sığınak olarak yeniden tanımlanmaktadır. O, J. J. Rousseau'nun çekirdek ailesinin korunaklı cenneti değildir tam olarak. Fakat Necip Fazıl'ın içinde yetiştiği konak olamayacağı da açıktır. Kadını ve aileyi kurtarma fikri, evin daha hayırlı olacağı ve zaten başka alternatif bulunmadığı kabulüyle geliştirilir.[17] Kurtarıcılık ise Osmanlı'nın mirasçısı duyarlığı olarak Cumhuriyet devrimlerinden rahatsızlığı birkaç sembole indirgemek suretiyle geliştirilen bir misyondur. Dini, dünyayı, Osmanlı mirasını, vatanı, ahlâkı, şehirlerimizi, aileyi, gençliği ve kadınları kur-

16 Ahmet Haşim'in Necip Fazıl'ı etkilediği ve ondan etkilendiği bilinir.

17 Kadını evde tutarak ahlakı ve iffeti koruma, Bizans şehrinin de politikasıydı, Richard Sennett bunu *Ten ve Taş* adlı eserinde anlatır.

tarmak… 1960 darbesinden sonra girdiği hapishanede yazdığı *Ahşap Konak*'ta toplumsal yozlaşmayı aynı mekânda yaşayan kuşaklar arasındaki iletişim kopukluğu üzerinden anlatmıştır. Konağın üç katında yaşayan üç kuşak arasındaki anlayış ve hayat tarzı uçurumu, 1950'lerde Türkiye toplumunun yaşadığı değerler erozyonunun bir anlatımı olarak da okunabilir. Bu piyeste de benzeri metinlerde olduğu üzere kadın hem akademi öğrencilerinin kişisel hikâyelerinde kurcalandığı üzere yozlaşmanın hevesli kurbanı, hem de Eyüplü Aktar'ın kızı örneğinde olduğu üzere bu kötü gidişata dur diyecek özellikleri haiz özne olarak tasvir edilmektedir. Üniversite ortamlarına dönük tasvirler bazen Huzur Sokağı'ndaki tasvirleri çağrıştırır.

Kendi değerlerine göre tasarlamamış, üstelik onu tabii haliyle kabul etmeyen, köşe başlarını eli sopalı öğretmenlerin tuttuğu bir agorada kadın ne ölçüde varlığını güvende duyabilir? Bu agora tuzaklarla doludur ve aileye ait her değeri yutan, tüketen, yozlaştıran korkutucu bir yayılma, kapsama iddiası içinde görünür. 1940'larda *Büyük Doğu* şortlu, kürklü, abartılı makyajlarıyla dikkat çeken kadınları hicveden yazılarla birlikte gösteren, toplumdaki yoksulluğu sergileyen, iktidarın dini ve ekonomik alanlardaki çelişkileri yüzünden toplumdaki maddi ve manevi çöküntünün belirginleştiğini anlatan gazete kupürlerine yer verdiği hareketli kapaklarıyla bir muhalefet dili geliştirmeye çalışmıştır. Necip Fazıl açısından ise yayıncılık alanında olsun, bireysel söylemler itibarıyla olsun henüz netlik kazanmaya çalışan İslâmî bir dünya görüşü ve hayat tarzı arayışı kendini duyurmaktadır. 1940'lı yıllarda *Büyük Doğu* sayılarında öne çıkan endişeler zaman içinde azalmaz, *İdeolocya Örgüsü*'nün 1960'lardaki baskılarına çoğalarak ve pekişerek yansır.

Neslihan Kısakürek'in hazırladığı "Muaşeret Edebi" ve "Ev-Kadın" başlıkları altında yayımlanan yazılarda sokağın/agoranın aldatıcı cazibesi ve tehditlerine sıklıkla değinilirken sinemanın ve modanın yozlaştırıcı, tuzaklar kuran rollerine dikkat çekilmektedir. Ayrıca kadınların vakar, hayâ, iffet, şahsiyet ve edalarıyla da erkeklere saygıyı öğreteceği inancını da dile getirmiştir Neslihan Kısakürek. Genç erkeklerden farklı olarak genç kızların cinsi vakar, hicap, mahremiyet, iffet ve nezaket ölçülerinde odaklanmış olmasının kaidelerini araştırıyor bir yazısında. Film ve sokak argosunu eleştiriyor, laubali "sen" hicaplarını kınıyor. Bu arada aklıma şöyle bir soru geliyor: Ömrü vefa etseydi de günümüzde sosyal medyada iyi eğitimli başörtülü genç kadınların kendi kendilerinden bıçkın bir edayla "hatun" diye söz ettiklerini duysa, nasıl değerlendirirdi acaba?

Büyük Doğu sayılarında yer verilen kadın giysisi modelleri Batı moda merkezlerinin tasarımlarını yansıtıyor ve Neslihan Kısakürek de birkaç rötuşla bu seçilmiş kılıkların kendimize ait ölçüyü billurlaştıracağını öne sürüyor. "Kılığımız" başlığı altında, "Her sahada muhtaç olduğumuz şahsiyeti ve kök alanını bunlardan zerre feda etmeksizin yeni zaman ve mekâna uydurmak kabildi ve kabildir. Bu yapılmamış, bunun yerine hanımının gardırobuna hayran bir besleme kız anlayışsızlığıyla Garp kılıkları, sadece vitrinler yalanlanırcasına kopya edilmiştir" diyerek "minicik rötuşlarla kendimize ait ölçüyü billurlaştırdığımıza kaniiz" şeklinde bir açıklamayla Avrupa ve Amerikan modellerinden seçilmiş tayyör, döpiyes ve elbise modellerini sunuyor.

Yine Necip Fazıl'ın dilini hatırlatan bir üslupla, "son derece zarif/zarafetten en üstün derecede/en modern seviyede" diye tanımlanan bu modellerin aslında Müslümanlar tarafından tasarlanması gereken niteliklere sahip olduğunu, bu konuda düşünmemizi öğütlüyor yazar. Müslümanlığın, ona sıkı sıkıya bağlı kalmak kaydıyla kadın kılığını en ileri (modern) ve zarif ifadelere kavuşturmasının kolay olduğu görüşünü vurguluyor. "Kolay da ne kelime, güzellik ve zerafet[18] ancak böyle avlanabilir" diye devam ediyor.[19]

Necip Fazıl da İslâm İnkilabı'nın kadınlarının cihanın en zarif ve en cazibeli kadınları olacağını her zaman belirtiyor zaten. Bu inkılâbın kadınları kutsi ölçünün "örtmeye mecbursun" dediği her noktalarını örtecek ve "örtmeye mecbur değilsin" dediği hiçbir noktasını örtmeye zorlanmayacaktır. Şimdi aramızda olsaydı muhafazakâr dergilerin ka-

18 "Zarafet" kelimesi dönemin metinlerinde "zerafet" olarak geçiyor.

19 *Büyük Doğu*, sayı:17, 22 Şubat 1946. Ayrıca 10 Nisan 1956'da yayımlanan "Zamane Beslemeleri" başlıklı yazı, kadın giyim-kuşamı ev saç modalarına dönük ince gözlemleri yansıtması açısından kayda değer: "Son zamanlarda kadın saçlarına dikkat ediyorum. Hayret ve dehşet. Bu saçlar eski konaklardaki beslemelerin ev içinde acemi makaslarla kırkılmış saçlarına benziyor. Sanki bite karşı (antitez) belirten saçlar bunlar… Kırkılmış; evet, kesilmiş değil de kırkılmış, süblümlenmiş ve sonra kurutulmuş, fırınlanmış, kırçıl besleme saçları.
Yolda arkasından böyle bir saç görüyorsunuz. Bir de bakıyorsunuz ki kadının vizon kürkü var. Yani besleme değil. Bir de önüne geçince ne görseniz iyi? Harika bir güzellik… Ya saçları?.. Gûya (janr), üslûp, moda!..
Kadını kadın eden o dasıtanî saç, artık fuzulîdir yahut Fuzulî devrinde kalmıştır.
Kadınlarımıza bir türlü geçiremediğimiz sözü, moda yoluyle memlekete ithal etmenin acaba çaresi nedir? Bu yolla suratlarına katran dökmeye razıdırlar da, hakikat yoluyle bir damla zemzeme razı değillerdir." Necip Fazıl Kısakürek, *İstanbul'a Hasret*, s.127. Derleyen: Mehmet Kısakürek, BD Yayınları, İstanbul, 2005.

pak ve içeriklerinde yer alan benzeri niteliklere sahip görünen modelleri üzerine neler düşünürdü peki?

O, "güzelleştirme davası"nı izdivaç müessesesi ve çocuk eğitimini hesaba katan bütüncül bir plan olarak görmüştür. *İdeolocya Örgüsü*'nün "Sıhhat ve Güzellik" bahsinde gelecek yıllarda Mehmet Şevket Eygi'nin yazılarında farklı bir içerikle rastlanabilecek şekilde somut niteliklere sahip ideal bir fizik tanımlar. "Açık alınlı, nur yüzlü, ateş bakışlı, fevkalade temiz ve sade giyinmiş, 35-40 yaşlarında, 1 metre seksen santim boyunda..." diye, bu idealin özelliklerini anlatmayı sürdürür. Erkeklerin –tahsil çağındakiler ve engelliler hariç- evliliğe tıpkı askerlik gibi mecbur edilmelerini teklif eder.

Türk kadınlığının Doğu ve Batı'da örnek olabilecekken iyi veya kötü, doğru veya yanlış, fakat baştanbaşa şahsiyet ifadesi içindeki dünya kadınlığına karşı mahcup olduğu dile getirilir *Büyük Doğu* ve *İdeolocya Örgüsü* metinlerinde. Kadınların modaya uyma temayülü öfke ve hayal kırıklığıyla eleştirilir.[20] *Büyük Doğu*'nun 19 Mayıs Gençlik ve Spor Bayramı'nda gösteri yapan genç kızları gösteren kapağında şu ifadelere yer verilmiştir:

> "Hayır, bu manzara Avrupa'da yoktur. Bu manzara yalnız Foliberjer'de veya Holivut gösterilerinde vardır!.. Avrupa'da kız talebe bacaklarını yakan ve ısıran keçe gibi kalın simsiyah çoraplar giyer ve çenesinden topuğuna kadar hicap ifade eder."[21]

Bu alandaki beklenti ve hayal kırıklığı yer yer Ali Şeriati'nin *Fatıma Fatıma'dır* kitabında yer alan ifadelerini hatırlatır. Müslüman Türk kadını neden fikri başarılarıyla dünyada hayranlıkla anılmasın? Şeriati aynı zamanda kadınların kurtarılmasını özgürleşmelerinin çok gerisinde bir "yardım" olarak görmüş ve özgürleşmeyi sahici anlamda başaramadığı için kurtarılması gereken kadınlardan söz etmiştir. Yeri gelmişken Necip Fazıl-Neslihan Kısakürek çiftinin bana bazı bakımlardan Ali Şeriati-Puran Şeriati çiftini çağrıştırdığını belirtmeden geçemeyeceğim.

20 Bir yazısında İsmet İnönü'nün CHP Kadın Kolları Kurultayında Altı Ok ilkelerinin kadınlarca korunmasını istemesini eleştirirken Cumhuriyet devrinin feraceli, çarşaflı kadına karşı mantolu, açık-saçık, bikinili ve mini etekli kadını öne çıkardığını ve bunun son yıllarda blucinli kadınlarca sürdürüldüğünü söylüyor. Aynı yazıda belden aşağısını eldiven gibi güya örterek teşhir eden kadın pantolonlarının ve blucinlerin çıplaklık ötesinde bir rezalet olduğunu ifade ediyor. Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul'a Hasret, Derleyen: Mehmet Kısakürek, BD Yayınları, İstanbul, 2005, s. 130-131.

21 *Büyük Doğu,* sayı:18, 31 Mayıs 1946.

Dışarılıklı yengeler "modern muaşeret"in inceliklerine vakıf görünür ve gayet şık giyinirler. "Cemiyet hayatında" eşlerinin yanında yer alırlar. "Modern, ama yine de bizden" hissiyatının sebep olduğu bir itimatla, başkalarında, özellikle de "mahallenin kızında" eleştirilebilir olan, kusurlu sayılan onlarda göz ardı edilir. Üstatlar bir taraftan mevcut agoranın söylemlerinin kadınlar üzerindeki yıkıcı etkilerini tartışmayı sürdürseler de sohbet/hayat arkadaşı olarak aynı agoranın muaşereti, tecrübesi ve diline sahip kadınları yeğlemişlerdir. Bu örnekten hareketle hayat arkadaşlığında bir şekilde paylaşılmış kamusal dilin yapıcı rolünden söz etmek mümkün olabilir.

Necip Fazıl metinlerinde cemiyetteki rolüyle kadın, mananın fikir ve gaye sembolüdür. Aslında bu sembol olma hali "kadının varlığının manasının vazifesi" sayılır. Vatanı, mukaddesatı, bütün kıymetleri şahsında o billurlaştırdığı için, kadının kurtarılması düşüncesi topyekûn bir kurtuluşun icabı olarak tefsir edilebilir. Gerçi bir kurtarış düşüncesi son tahlilde yine de kadınların davranışlarına bağlamaktadır başarı şansını.

Tesettür Agorafobisinde Necip Fazıl Etkisi

Necip Fazıl, Cumhuriyet'in agorası konusunda umutsuzdur; bunu yazımın geçen hafta yayımlanan kısmında vurgulamıştım. Agora çürümesinden en fazla kadının etkilendiğinden de kuşku duymuyor. Koruma kaygısı, "kurtarma" temasını öne çıkarıyor. Türk kadının "agora" denilen cemiyet meydanındaki halini tasvir ederken "göz zinası"nın sebep olduğu çürümenin altını çiziyor.[22] İhtişamlı metaforlarla bezeli diliyle derme çatma bir kamusallık ve zorlama toplumsallık içinde kadın varlığının yaşadığı çarpılmayı tasvir ediyor. "Kadını kurtarınız" başlığıyla 1967'de kaleme alınmış yazısı, gardırop devrimciliği ve modernliğin baskıları karşısında derin bir kaygı halini yansıtıyor. Modern, medeni olmak mini etek giymekle mi sağlanacaktır? Mevcut

22 "Göze yasak mı var?" diyenleri ise "Göz ve Edep" başlıklı yazısında tenkit ediyor. En büyük, en ince, en güzel yasağın göz yasağı olduğunu vurguladıktan sonra, "Eğer haya etmezsen dilediğini yapmakta serbestin" düsturunu hatırlatıyor, ardından edep ve haya duygusunu anlayabilmenin derin bir terbiye ve irfan işi olduğunu ifade ediyor. Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul'a Hasret, Derleyen: Mehmet Kısakürek, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2005, s.70.

medeniyet hedefinin aynası ve savaş alanı olan agoraya güvensizlik yazısının son cümlesinde şu şekilde tecessüm ediyor:

> "Türk kadınını, yüzünden başka her yerini örterek, kümes kaçkını tavuklar gibi evine iade etmeden hiçbir işe başlanamaz ve hiçbir mevzu konuşulamaz."[23]

Bahsettiğim yazının ilahiyat fakültelerinde başörtüsünün yasaklandığı, Şule Yüksel Şenler'in sayısız davaya konu olan gazeteciliğinin toplumsal etkilerinin duyulduğu, gecekondu mahallelerinde "modern hayat kursları"nın açıldığı zamanlarda kaleme alındığını göz ardı edemeyiz. Dahası bazı kadın derneklerinin "çarşafla mücadele" ve "çarşaflı kadınlara manto hediye etme" kampanyaları düzenlediği ve ulusalcı basında mini etek tarzındaki giyim kuşamın bazen ilericilik sembolü olarak gösterildiğini de muhakkak hatırlamak gerekiyor. Ancak Necip Fazıl 1940'lı yıllarda da kadının evine dönmesini bir kurtuluş olarak açıklayan yazılara imza atıyordu. Benzeri bir açıklamayı koruması, mevcut agora konusundaki umutsuzluğunun artarak sürdüğünü gösterir. Oysa Şule Yüksel'in kamusal misyonu gibi Hatice Babacan'ın başörtüsünün sebep olduğu boykot da tesettür mücadelesinin –hele ki dönem itibarıyla- bir kamusal alan meselesi olduğu konusunda fikir veren gelişmelerdir. Nitekim Şule Yüksel şöyle diyor:

> "Necip Fazıl hiç kimsenin yapamadığı bir şeyi yaptı. Fakat bu tesettür ve İslâm'da kadının sosyal hayattaki yeri mevzuları hep muallâktır. Kimse bundan bahsetmiyor."[24]

Ancak Necip Fazıl'ın agora umutsuzluğunun mütedeyyin kesimlerde kendini duyuran agorafobinin atıf kaynaklarından biri olmaya devam ettiği söylenebilir. Kimi bağlıları ve takipçileri, kadınların kurtuluşunu evlerine dönmesine bağlayan çağrısını, kadınların hayat alanı konusunda mutlak bir kural gibi benimsediler. Metin Önal Mengüşoğlu'nun *Öptüm Kara Gözlerinden* başlığını taşıyan denemeler kitabı İslâmî kesimlerde kadının ev hayatındaki yalnızlığı ve kamusal "görünür görünmezliği" konusunda ilginç özeleştiriler içeriyor.[25]

23 Necip Fazıl, *Başmakalelerim 3*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2006, s. 186.

24 Şule Yüksel Şenler, "Tesettürün içini boşalttılar", Emeti Saruhan *Yeni Şafak* Röportajı, 8 Mayıs 2011.

25 Metin Önal Mengüşoğlu, *Öptüm Kara Gözlerinden*, Artus Kitap, 2007.

Kadının "sır"lı varlığına atıf, böyle bir varlığa dönük vurgu iştiyakı belki de bu alanda gerçekleştirilmesi ciddi bir çaba ve sorumluluk isteyen bir görme biçimine henüz cesaret edememekten de ileri geliyor. Adeta "kasap dükkânında sergilenen et" teşbihinin duyurduğu iğrenmeyle baş etmenin bir yolu gibidir, kadının sırlı ve esrarlı "meleksi" varlığına duyulan inanç. Soyut kadın sevgisi ve saygısı bazen zihni konforun bozulmaması için abartılırken gerçek hayatın önemli taleplerini kaba bir genellemeye kurban edebilmektedir. Gelgelelim yazarımız bu alanda sürdürdüğü eleştirilerle kadın meselesini tamamen sırlı perdelerin gerisine iteliyor da değildir. Kadına o denli yüksek bir görev biçer ki mevcut agora o yerin yanına yaklaşamayacağı için –herhalde geçici olarak- kadının ev mevziine çekilmesi bir zorunluluğa dönüşmektedir bakışında.

Necip Fazıl yeni agoraya mesafesini, nevzuhur unvanlara dönük yergileri ve bu unvanların ironi yüklü kullanımlarıyla da bildirmektedir. Halide Edip "Bayan"dır, fakat Samiha Ayverdi'den "kadın muharrir" diye söz eder. Neyyire Ertuğrul, sanatında cinsi cazibesini kullanmadığı için övgüye değerdir nazarında. Ondan, "Türk tiyatrosu manzumesinde, kadınlığının herhangi bir servetine dayanmadan, sadece san'at ve irfanına istinad eden ilk ve yegâne sanatkâr kadın" diye söz eder. Benzeri övgüye değer tecrübelerin eve dönüş seferberliği sırasında nasıl canlı kalacağı anlaşılmaz. Toptan reddiye sonraki dönemlerde etkisini hissettirecek olan çekirdek aile eleştirilerini hatırlatır. Necip Fazıl'ın agora reddiyesi bir yanıyla elbet kapitalizm eleştirisinden bağımsız değildir. O geleneksel ailenin sıcaklığını koruduğuna inandığı evi kapitalist ya da komünist ideolojilerde tezahür eden maddi medeniyetin cinsleri yozlaştıran ve aileyi dağıtan etkilerine karşı kadın ve aile için bir kurtuluş imkânı olarak görmüştür. 68 eylemlerinde ise çekirdek aile, kapitalizmin yabancılaştırıcı etkisiyle eleştiri konusu edilecekti.

Aşina unvan, güven uyandıran yuvanın şifresi sayılır. Neslihan Kısakürek "Eski Hanım" başlıklı yazısında şunları dile getiriyor: "Bir zamanlar bir Türk kadını örneği vardı. Adı "küçük hanım"dı, "hanım"dı, "hanımefendi"ydi." O değerli hanımın varlığının eviyle ve ailesiyle ilişkisinde temayüz ettiğini, onu ailesinden, yuvasından kopartan her faaliyetiyle değerini pekiştiren "hanım"ın beceri, zarafet, şefkat ve estetik maharet alanında silikleşmeye başladığını anlatıyor yazı. "Evimiz" başlıklı bir diğer yazıda ise bu durum "facia" olarak nitelendiriliyor. Özel alan dağılırken kamusal alan bütün bilinemezliğiyle birlikte korkutucu gelen iddialarla yapılanmaktadır.

Başka Türlü Bir Agora, Başka Türlü Bir Muaşeret

Necip Fazıl çok köklü bir mesele olan kamusallığın mütedeyyin kesimler açısından nasıl bir imtihan alanı olduğunu seziyor, bununla bağlı olarak eksik ve problemli kalan muaşeret adabına dikkat çekmeye çalışıyordu. Neslihan Kısakürek *Büyük Doğu*'nun Kasım 1945'de yayımlanan yazısında kocasının ondan mecmuanın iki köşesinde yazmasını istediğini belirtir. Bu köşeler, "Muaşeret Edebi" ve "Ev ve Kadın"dır. Bu sayıda Neslihan Hanım Suadiye tramvayının kalabalığında kadınların sebep olduğu izdihamdan yakınır. Belli ki çoğu kadının gereksiz yere tramvaya bindiğini düşünmektedir. Oysa kendisi de o tramvaydadır işte! Eşiyle de onun bir imza gününde tanıştığını Necip Fazıl bir yerde anlatır: 'Elinde tuttuğu kitabı imzalatmak için sıraya girmiş, bir gün karım olacağından habersiz…"[26]

Büyük Doğu'nun kadınlar için hedeflediği salim, geliştirici ortam ve imkânlar, somut hayat eleştirisinin büyük genellemesi nedeniyle yer yer belirsizleşmektedir. Anadolu göçünün kadınları hatta aileyi nasıl etkilediğine dair önemli ayrıntılar bu eleştiride hak ettiği yeri bulmaz. "Beyoğlu Sineması önündeki tuhaf hal ve hareketleri olan genç kız" gibi örnekler üzerinden sokak korkusunu derinleştiren tasvir ve tespitler sürüp gitmektedir. Öykünme, taklit, özenti, ruhsuzluk, basitlik ve yüzeysellik sıklıkla eleştiri konusu olmakla birlikte, ideal kılığın yine Batı modası örneklerinden devşirilmesi bu alanda günümüze kadar uzanan bir çelişkinin altını çiziyor. Günümüzün "muhafazakâr" kesimlere hitap etmek üzere yayımlanan hayat tarzı dergilerinin gerek içerikleri gerekse kapakları, Batı kaynaklı hayat tarzı dergilerini büyük ölçüde uyarladıkları izlenimini uyandırıyor.

Neslihan Kısakürek şık bir kadın, yukarıda değindim. Bunun yanı sıra *Büyük Doğu* sayfalarında Necip Fazıl'ın aristokrat ruhuna denk düşen bir muaşeret edebini geliştirmede bir rol üstleniyor. *Büyük Doğu* sayfaları, "hayat tarzı" tedhişi nedeniyle mütedeyyinlerin içlerine kapandığı bir dönemde Osmanlı adabını yeni dönem içinde ve İslâmi ilkeleri gözeterek yeniden tesis etme gibi bir amaca fazlasıyla yer açıyor. Modada Avrupa etkisinin kendini hissettirdiği, Avrupa moda dergilerinin yakından takip edildiği, güzellik ölçülerinde Avrupalı kadınlara, Hollywood yıldızlarına benzemenin önem kazandığı bir dönemde bir

26 Nevzat Köseoğlu, "Doğumunun 100. Yılında Necip Fazıl", *Necip Fazıl Kısakürek*, (Ed: Mehmet Nuri Şahin-Mehmet Çetin) Kültür Bakanlığı, Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 2004.s.456.

bakıma yeni bir adabı muaşeret kitabı sunulmaktadır okuyuculara. Çünkü Osmanlı muaşeret adabının cevap veremediği yeni alanlar vardır artık.

Büyük Doğu'da muaşeret edebine has bir köşe açılması iki yanlı bir anlama ve öneme sahiptir: Necip Fazıl Batı'yı tanıyan Müslüman bir sanatçı ve eylem adamı olarak başka türlü bir agora, apayrı bir kamusallık tasarımının öneminin farkındaydı ve bunun muaşeretini arıyordu. Sanki onun idealindeki agoraya günün birinde işte bu muaşeretin tesisiyle ulaşılabilirdi. Gerçi bu muaşeretin nasıl geliştirileceği sorusunun cevabı müphemdir. İktibas muaşeret listelerinden rahatsızlığını yansıtır Necip Fazıl, ancak aynı zamanda din adına "ham softa" diye tabir ettiği kişileri hal ve hareketleriyle eleştirmekten geri durmaz. Şehirli dili, giderek "taşra"ya mal edilen dini duyarlığa aykırı düşen eleştirilerden kendini alamaz. Ancak kalabalıklara ulvi bir rol yüklemeye de devam etmektedir. Bazen hayal kırıklığına uğradığı için salondaki dinleyicilerini suçlayıp aşağılayabilir.

Cumhuriyet'le birlikte oluşturulmaya çalışılan yeni muaşereti sorgularken, anlaşılır bir şekilde kendi dönemi için daha uygun bir muaşeret adabını tarif etme konusunda bazen sıkıntıya düşüyor, bazen de çelişkiye. Söz gelimi *Büyük Doğu* "Muaşeret Edebi" köşesinde telefonla konuşulurken yapılan hatalara yer veriliyor. Batılı bir adabı muaşereti uygulamada kadınların etkisinin farkındadır Necip Fazıl. O yıllarda gazetelerde kadınlar için ayrılan sayfalar Türk kadınının nasıl daha güzel olabileceği, etek boylarında uygun ölçüler, günün hangi saatlerinden ne tür kılıkların giyilebileceği gibi bilgilere uzun uzun yer veriyordu. Mesela kış sabahlarında kalın spor manto veya kürk, spor ayakkabı, başa yünlü eşarp örtülmüş olarak kalın çoraplar giyilirken öğleden sonraları kürklü veya kürksüz fantezi manto veya sadece kürk, fantezi elbise, yüksek ökçeli ayakkabı, ince çorap, fantezi şapka giymek veya şapkasız olmak öneriliyordu.[27]

Necip Fazıl'ın muaşeret ve giyim-kuşam alanında olumsuz üzerinden alınan ibretle ve mevcut "ulusal" kadın modeli baskısı karşısında

27 Muhaddere Taşçıoğlu'nun belirttiğine göre, o yıllarda sıklıkla değişen kadın giyimi modasında bu değişiklikler etek boylarıyla kolların ve yakanın biçiminde kendini belli ediyordu. Mesela 1923'te yerden bir karış yukarıda olan etek boyları 1929'da diz üstüne kısalmışken 1937'de dizden bir karış aşağıya uzatılmışken 1942'de yine diz üstüne çekilmiştir. Muhaddere Taşçıoğlu, *Türk Osmanlı Cemiyetinde Kadının Sosyal Durumu ve Kadın Kıyafetleri*, Kadının Sosyal Hayatını Tetkik Kurumu Yayınları, Akın Matbaası, Ankara, 1958, s, 84-86.

farklı bir örnek aradığı söylenebilir. Bu arayışı Hollywood eleştirisiyle sürüyorsa da Hollywood sinemasının sahnelerine açıktır. *Büyük Doğu* sayfaları olumsuzluğunun altını çizmek için bile olsa "açık-saçık- Batı modellerine yer veriyordu. İkinci yılının 12. sayısının kapağında yer alan kadın dış giyimleri arasında çarşaf, ferace, mini etek ve sayfiye giyimi olumsuz puan alırken, diz altı eteği üzerine kürk manto giymiş bir kadının kıyafetinin "belki bu" diyerek öne çıkarıldığı görülüyor.

Büyük Doğu'nun ilk sayılarında Neslihan Kısakürek imzasıyla yayımlanan "Giyim Davası" başlığı altında şu eleştirileri dile getirdiği gözlerden kaçmaz:

> "Kadın zaviyesinden safha safha giyim tarihimize bakacak olursak, Birinci Dünya Harbi mütarekesine gelinceye kadar, telakki kökümüzü şu veya bu nispette, ifrat veya tefrit içinde bağlı olarak, fakat bir şahsiyet kaygısı muhafaza ederek geldiğimiz, o günden itibaren de birdenbire her anlayışı yitirdiğimiz görülür. Kaybedilen bu anlayışta, hem kök telakkisi, hem umumi vakar ve hicap ölçüsü, hem de taklit edilenin hazmedilemeyen manası ve ruhu vardır. Yani, kendi kendinden koptuktan sonra yapışmaya çalıştığı kökü de anlayamayan satıhçı bir (vitrin) bilgisi; işte bu kadar!.. Dün çarşaf ve ferace içinde zarflaşan giyim ölçümüzü aynı şahsiyet kaygısıyla yeni zaman ve mekâna tatbik edebilseydik, belki bu noktadan dünyanın en (şık) zarif ve müstesna kadın örneklerini dünyaya arz edebilirdik."[28]

Derginin 13. sayısında yer alan "Muaşeret Edebi" köşesinde ise kadın-erkek takdimlerinde yapılan yanlışların çirkinliğinden dem vuruluyor. Mesela dünyanın hiçbir yerinde- genç kızlar müstesna- kadının erkeğe takdim edilmediği belirtiliyor. Benzeri, dünyanın her yerinde geçerli sayılan kaidelerin selim akılla ve kendi ruh ve terbiye köklerimize göre muhasebesinin ve doğruluğuna nüfuz edilmesinin önemi vurgulanıyor. (Nitekim 12 Eylül Darbesi'nin ardından Milli Güvenlik Konseyi'nin yayımladığı muaşeret kitapçığında kadın ve erkek arasında görülen yanlış anlaşılmış, Batı muaşeret adabıyla uyumsuz takdim usulleri üzerinde durulmuştur.)[29] Dini ve geleneksel değerlerin göz ardı edildiği bir muaşeret adabı kamusal alana yabancılığın akla ilk sebeplerinden biridir ve bu yüzden de "modern" muaşeret kurallarının

28 *Büyük Doğu*, sayı: 16, 15 Şubat 1946.

29 Osman Özarslan, *Dekalog/Kemalist İlahiyat İçin Bir İlmihal,* Açılım Kitap, İstanbul, 2013, s. 213.

anlaşılma kusurları ulusal kamunun başlıca sorunlarından biri olmayı sürdürmektedir.[30]

Kılık kıyafette ve hayat tarzında yapılmak istenen radikal değişimi teminat altına almaya çalışan yeni adabı muaşeret kurallarına uymaktan uzak duran kesimlerin aynı yıllar içinde "kapalı" diye nitelendirilmeye başlandığı söylenebilir. Osmanlı dönemi literatüründe mütedeyyin ve tesettürlü kadınlarla mensubu bulundukları aileler için "kapalı" nadir de olsa kullanılan bir sıfat değildir. Bu bağlamda "kapalı" sıfatının zaman içinde laik kamunun dışında tutulan kesimlerde özellikle kadınları kamusal muaşeret alanında hesaptan büsbütün düşüren bir gerekçeye dönüştüğü söylenebilir.

30 Cumhuriyet'in ilk yıllarında Yakup Kadri Karaosmanoğlu gibi yazarlar romanlarında özellikle kadınların uymaya çalıştıkları yeni muaşeret alanında abartıya kaçtıkları için sergiledikleri acıklı veya gülünç durumları tasvir etmişlerdir. Halkevleri'nin müsamerelerinde çarşaflarını çıkartarak kolsuz ve kısa elbiseler giyerek bir tür "aydınlanma" yaşayan kadınları modern ve medeni olarak tanıttığı yıllardı. Kuleli ve verandalı köşkler, en iyi cinsten mobilya gramofondan yükselen en son dans havaları, Noel ve Yılbaşı baloları, evin hanımlarına dans ve adabı muaşeret dersi veren İsviçreli mürebbiyeler, Ankaralı hanımlar tarafından kapışılan Paris modelleri, ansızın üç dört misli fiyata satılmaya başlayan dans iskarpinleri, buna rağmen yeni çıkan adabı muaşeret kitabında bahsi geçen bağlı rugan iskarpinler... "Lakin, zerafetin en ileri şartlarını yerine getirmek, asriliğin ihmal götürmez bir şiarı telakki oluyordu." Beyler için ise şöyle bir cümle geçiyor: "İlk yıllar bir kuyruklu ceketle bir silindir şapkayı kâfi sananlar, şimdi klak ve makferlan peşinde koşuyorlardı. (Makferlan: Bir çeşit kolsuz, pelerinli palto). Yazık ki bu artikellerin bir kısmını stoklar tüketmiş olduğu için bulmak kabil olmuyor ve Beyoğlu'nun belli başlı mağazaları vasıtasıyla Avrupa'ya ısmarlamak lazım geliyordu." (Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Ankara,* s. 99-102.)
Necip Fazıl erkeklerin kılık kıyafetlerini de Şapka Devrimi'ni içine alacak şekilde eleştirmekten geri durmamıştır. Kravat ve pantolonun içimize Tanzimat'la girdiğini ve o tarihten itibaren de "aşağı tabaka halk tarafından güven duygusu vermeyen ve akrabalık göstermeyen bir giyim olarak görüldüğünü" yazar. Şapkayı ise "getirenlerden bir iki şahıs müstesna, hiçbiri giymeyi becerememiştir. Kan kırmızı devrimci bir İnönü veya bir Recep Peker'in başlarında şapka, Rus mujiğinin tepesinde karnaval külahı kadar sun'i ve bedîî) uygunluktan uzaktır. Nitekim bu tipleri soysanız ve onlara entari ile pijamadan hangisinin uygun düşeceğini araştırsanız, varacağınız netice, tiksindikleri entari olacaktır. "Bu yüzden mahut fraklıların kasketini ters çevirip namaza duran köylüyü suçlamaya hakları olmadığını belirtir. Asıl hak, şapkanın nasıl tutulacağını ve giyileceğini bildiği halde onu hayatı boyunca başına geçirmemiş olanlardadır. Bu ölçülerden çıkarılacak ders, Batıyı Batılıdan daha derin ve ileri bir kavrayışla anladıktan sonra ondan uzak kalmayı bilmenin sırrına vermektir ki davayı tâ merkezinden kavramaya götürür" diye yazar. (*İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1973, s. 349)

Necip Fazıl'ın daha anlamlı ve değerli bir "agora" muaşereti arayışı etrafında *Büyük Doğu*'da dile gelen görüşlerinin dönemi içinde yaygın bir karşılık bulduğu söylenemez. O her şeye rağmen modern dünyayı hesaba katan bir kamusal alanda kadın ve erkeğin ortak bir muaşeret geliştirmesini bekliyordu, buna karşılık öneri ve beklentileri –kişisel hikâyesinin uğraklarının tabiatına bağlı olarak- yer yer eklektik ve tutarlılıktan yoksundu. Bu bağlamdaki fikirlerinin toplumsal bir karşılık görmemesi ileriki yıllarda gerek bireysel gerekse kamusal planda yaşanmasını önemsediği muaşeret manzumesinin gerçekleşmesini "Baş Yücelik Emirleri" başlığı altında daha sert ve kesin bir dille programa dönüştürme sonucunu doğurmuş olabilir.

Yabancı, sahte ve ayartıcı kamusal alanın erkekler için de problemli olduğunun düşünüldüğü muhakkak. "Muaşeret Edebi" köşesinde Neslihan Kısakürek zaman zaman genç erkekleri giyim, hal ve hareketlerini konusunda eleştirdiği paragraflara yer vermiştir. Bu paragraflardan birinde gençler şu olumsuz hal ve hareketler konusunda uyarılırlar: 1) Tam temizlik. 2) Tam sıhhilik. 3) Tam hicap ifadesi. 4) Âlayişsizlik. 5) Züppeliğe aykırılık. 6) Çapkınlık ifadesine aykırılık. 7) Başıboşluk ifadesine aykırılık.

Gerek Necip Fazıl, gerekse eşi Neslihan Kısakürek'in arka planında konağı andıran geniş imkânlara sahip mekânlar ve kalabalık ancak dağılmakta olan ailelerin hüznü bulunuyor. Necip Fazıl'ın eve dönme hamlesiyle yetiştiği konağın maziye karışmasına izin vermeyecek bir geleceği çağırmaya çalıştığı da söylenilebilir. Her kadının bir erkek ya da kurulu bir çatı tarafından himaye edilebileceği kabulüyle kadınları evlerine dönmeye çağırmaktadır ne de olsa. Birçok kadının genellikle zor ve güvencesiz şartlar altında çalışmaya mecbur olduğu, büyük şehirlere göçle birlikte bu mecburiyetin daha da katılaşmasına yol açan bir evreye geçildiği gerçeğini paranteze almayı tercih etmiştir. "Erkek" kamuda süren mücadele sanki sadece erkekleri yıpratmaz, yozlaştırmazdı.

Beri taraftan "sır" ve "esrar" vurgularına karşılık Necip Fazıl'ın kadınlara muhafazakâr kesimlerde alışıldığı gibi büsbütün bir mücevher gözüyle baktığı da söylenemez. Kadının toplumsal sorumluluğundan kuşku duymamaktadır çünkü. Eve dönüş bu sorumluluğun sağlam bir şekilde ifasının çaresidir. Bu anlamda kapitalizmin özel alan/kamusal alan ayrımı üzerinden oluşturduğu plana karşı farklı, İslâmî değerleri aktif kılmayı önemseyen bir başka tasarımı tasavvur etmeye çalıştığı söylenilebilir. Ancak kadının bu tasarımdaki yeri konusunda düşünceleri berrak olmaktan uzaktır. Dönemsel filmlerin yansıttığı tema kısır

döngüyü özetler: Sokak kadın için bir batak olabilir, kadın sokaktan uzak durmalıdır. Evler eski evler değilse, gerekli derinliği ve çokses-liliği sağlayan kaynak, kadınların tamamen açığa çıkmamış özel alan bilgileri ve maharetleri olacaktır. Bu umut yeniden sır ve esrar yüklü kadın idealine dönmeyi kaçınılmaz kılacaktır.

Bununla birlikte gerek *Büyük Doğu* yazıları, gerekse de kitaplarıy-la oluşturduğu eleştiri ve muhalefetin mütedeyyin kadınları özel ve kamusal hayatlarında cesaretlendiren bir etkisi olduğu söylenilebi-lir. Aristokrat terbiyesine karşılık "halkın benimsemesi" ilkesini öne çıkarması önemlidir.[31] Aydının rolünü işte şöyle tarif etmektedir: "... bir cevherin halktan alınarak yine halka teklifi vazifesi."[32] Yolunda git-meyen her şey, bir başıbozukluk, nahoş ilişkiler, yozlaşma, muaşeret ve edep yoksunluğu, özel/kamusal dengesindeki bozulmayla açıklanır. Bu yapılırken özel/kamusal ilişkisinin yeniden düzenlenmesini gerek-tiren ihtiyaçları ve problemleri irdelediği söylenemez. Yeni bir toplum tasarısını tanımlarken kadının evine iadesinin altını bir kez daha çizer. 27 Mayıs 1965'te "Kitap Başlıkları Halinde Kurtuluşumuzun 11 Mad-desi" yazısında şunların yer alması pek şaşırtıcı değildir:

> "Kadını evine iade edecek, evi mektebe, mektebi eve bağlayacak, fezada Şeytan yıldızından yeryüzüne inmiş gibi türeyen malûm gençlik soylarını karantina kamplarına kaldıracak yepyeni bir vecd ve iman nesline maya tutturacak, vatanı bir uçtan öbür uca sâf Türk unsurundan ibaret kılacak ve bütün bu noktalar arasında senfonik bir mimarî âhengi kuracaksınız!"[33]

Necip Fazıl'ın kadın meseleleri alanındaki düşüncelerinin dönemin-deki Müslüman fikir adamlarına göre daha bir çözümlemeye dönük olduğu söylenilebilir. Eve dönüş çağrısı yanında kadınların kamusal varlık edinme ve meslek sahibi olmasına dönük teklif ve tespitlerden geri durmamıştır. Hiç görülmeyen mütedeyyin kadınların gündeme alınmamış bazı meselelerini dillendirdi. Tesettürlü kadınların görünüş ve hayat tarzlarını çirkinleştirmeye dönük gelenekselci ve ulusalcı bas-kı ve yargıları şiddetle eleştirdi. Ancak mütedeyyin kesimin agorafo-bisinin kadın varlığına yüklenmesine izin veren bir idealleştirmeyi de sürdürdü. Necip Fazıl metinlerine göre eve dönüş kadın için bir milat

31 *Büyük Doğu*, 22 Şubat 1946.

32 *Büyük Doğu*, 22 Şubat 1946.

33 Necip Fazıl, *Çerçeve 4*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010, s.233.

olacaktır; ne var ki evdeki kadına –tesettürün gösterdiği toplumsal/ kamusal boyuta rağmen- yüklenen agorafobinin bir çözümlemesi söz konusu edilmez. Yoksul, işçi, göçmen, dul kadınların evlerine çekilme şanslarının tartışıldığı da söylenemez.

Kadınlar konusundaki idealize eden ve genelleyen yaklaşımı, vasiyetnamesinde yer alan kadınların cenaze törenine gelmemesine dönük talebiyle birlikte nasıl yorumlanabilir acaba? O hep bir zamanlar içinde bulunduğu "modern ve çağdaş" hayattan İslâm'ın tanımladığı bir hayata (çok sesli bir konağa) dönmeyi esas alan bir serüveninin içindeydi ve kadınlar konusunda da hayattan yükselen eleştiriye kulakları nispeten açıkken, aynı zamanda kadın meselelerini ikincil görmenin tabilik kazandığı eril bir tona sahip geleneksel külliyatın ayrıntılarına dönmeyi sürdürüyor olmalıydı.

Yine de onu seven ve okuru olan kadınlar, başörtülü öğrenciler cenaze törenine katılmaktan kendilerini alamadılar. Giderek sağ/muhafazakâr bir çizgide yorumlanabilecek yorumlarına karşılık en güçlü metinlerinde seslendiği insanları sadece İslâm'a itaate çağırması karşılıksız kalmadı. Kimseye, hiçbir şeye değil de İslâm'a itaate dönük vurgusuyla bir sorgulama, eleştiri ve başkaldırı alanının oluşmasına katkıda bulunduğu söylenebilir.

Bugün mütedeyyin kesimler agora korkusunu neredeyse aşmış bulunuyorlar. Ancak bu agorada meşruiyetleri, muaşeret problemleri nedeniyle hâlâ yer yer bulanık. 1990'lardaki gözlem ve okumalarıma dayanarak bacı ve bayan kavramlarına temas eden bir kitap yazdım.[34] Necip Fazıl "Bacı" ve "Bayan" unvanlarından hoşlanmazdı. Aristokrat ve seçiciydi. "Kadın", "hanım" ve "hanımefendi"den yanaydı. Neslihan Kısakürek "Yeni Bayan" başlıklı yazısında başlığın kastettiği tipin uyumsuz bulduğu mizacını işte şöyle tasvir ediyordu:

> "Öyle ki tamamiyle dış yüzünden bir garp hayatı kopyacılığı dışında bu bayan öz nefsine ait gerçek şahsiyet, hususi zevk ve milli mana ifadelerinin hepsini kaybetmiştir. Geçmiş zaman içinde, kalbur saman içinde meşhur İngiltere Sefiresi Lady Montegü'yü hayran bırakan dilber Fatma'ya karşılık acaba yeni bayan İngiltere sefiresine ne ilham edebilir?" [35]

34 Cihan Aktaş, *Bacıdan Bayana/İslâmcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi,* Pınar Yayınları, İstanbul,2001

35 *Büyük Doğu*, sayı: 5.

Kuşkusuz yukarıdaki paragraf döneminin kıstas ve kıyaslamaları, nispetleriyle okunmalı. Mesela İngiltere Sefiresi'nin beğenisini ölçü olarak almak ve Müslüman Türk kadınının değerli şahsiyetini ise Lady'nin "Dilber Fatma" hayranlığı, övgüsü üzerinden hatırlatmak şimdi bize öyle anlamlı gelmiyor. Bununla birlikte metinde yer alan "bayan" eleştirisi, plastik unvana dönük erken tepkinin zaman içinde izlediği seyrin okunmasında değerli bir kaynak. Şimdilerde agorafobinin baskısından, kısıtlamalarından kurtulmuş gözüken mütedeyyin kadınlar mevcut agoranın her türlü tonu ve ifadeyi bünyesinde eritmeye müsait görünen renksiz unvanı "bayan"la çağrılıyor, mütedeyyin kadın ve erkekler de bu unvanı benimseyerek ya da sorgulamaksızın kullanıyor. Kurtarılmanın özgürleşme anlamına gelmediğini söylüyordu Ali Şeriati. Abdullah Cevdet gibi Batıcı Osmanlı aydınları Müslüman kadını kurtarmak istiyordu. Mustafa Kemal bu kurtarışı uygulamada bir mesafe kat etti. Yeterli olmadı. Ulusal agora kadının sürekli bir kurtarılışın içine itilmesini gerektiriyordu adeta. Ulusçu kamusal alan aslında kadın varlığını özgürleştirecek yerde vitrinlik ya da erkek nazarı açısından tarifleri mutlaklaştıran bir tasarıma sahipti.

Necip Fazıl'ın ulusalcı kamusal alan konusunda gerektiği ölçüde bir eleştiri geliştirememiş olmasının sebepleri, kuşkusuz aynı zamanda kendi döneminin agorafobiye yol açan sebepleri bağlamında açıklanabilir. Mevcut agora Osmanlı döneminden kopmanın bir gereği olarak da kadın varlığını kendinde görünür ve aktif kılmayı önemsemekteydi. Gelgelelim başka türlü bir yapısal devrim yaşamaya hevesli ve yetkin olmadığı için kadının katılımını, onu erkekler gibi davranmaya sevk eden görünür ve görünmez kurallara bağlamıştı. Aksi takdirde kadın nahifleşir, vereme yakalanır, düşer, düşkünleşir, sokaklarda çakallara yem olurdu.

İşte bu baskın algı ve klişe kabullerin ortaya koyduğu ihtiyaçlar, mecburiyetler ve rahat kabuller nedeniyle İdeolocya Örgüsü'nde kadın bir yandan eve dönmeye teşvik edilirken, diğer yandan güçlü, donanımlı, yapıcı, zamanına müdrik, "mananın fikir ve gaye sembolü" olma liyakatine haiz bir temsile çağrılıyor. Mekânsal olarak daralmaya başlayan evin alternatif bir kamu faaliyeti gerçekleştirmesi de kadının çabalarından bekleniyor, umuluyor. Bu çelişkili çağrıların sorunlarını çoğumuz zihin dünyamızda ve uygulamada hâlâ aşabilmiş değiliz. İslâmcılık kadının kamusal varlık talepleri üzerinden de yükselen bir dalgaydı sonuçta. Sanırım, Necip Fazıl'ın İslâmcı hareket ile yer yer kopmalar gösteren gerilimli ilişkisini çözümlemede kadın bağlamındaki görüşleri sembolik olmaktan öte geçen açıklamalar sunmaya devam ediyor.

Necip Fazıl'ın Çağdaş Müslüman Düşünürlerle Hesaplaşması Üzerine

ASIM ÖZ

"İslâmın, iş ve hareket tesbitinde iki büyük,
mücerret ve esasî ölçüsünü hatırlayalım:
Allah için muhabbet, Allah için buğz... Yâni, sevgi ve
nefretimiz yalnız Allah için olacak..."
Necip Fazıl Kısakürek[1]

"Necip Fazıl (...) büyük şair, yazar, yayıncı ve İslâm mücahididir.
O bizim insanımızdır. Hataları ve sevaplarıyla bizim insanımız.
Sevaplarını zaten bizden başkası anlatmayacaktır. Hatalarını,
zaaflarını da başkalarına söyletmeden bizler görmeliyiz."
Orhan Okay[2]

I

Cumhuriyet Türkiye'sinin önemli İslâmcı figürlerinden biri olan Necip Fazıl'ın edebiyat ve düşünce dünyasını değerlendiren yazılara bakıldığında, bir düstur gibi onu eksik hatırlama hâlinin baskın olduğunu hatta bu durumun ana akım yazıları kaleme alanlar tarafından süreklilik arz edecek şekilde pekiştirildiğini görmek mümkün. Necip Fazıl'a ilişkin, esrik ve edebî, hele ermişlerin hayatını ele alma biçimindeki

1 Necip Fazıl Kısakürek, *İmân ve Aksiyon,* 19. Basım, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010, s.76.

2 Orhan Okay "*Sanat ve Edebiyat Dergisi Olarak Büyük Doğu*", *Bütün Yönleriyle Necip Fazıl*, Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, Ankara, 1994, s. 183.

süregiden okumaları her yerde bulmak konusunda hâlihazırda eksiklik yok. Denilebilir ki, onun, sanatkâr yanına ve güçlü kalemiyle belirginlik kazanan İslâm davasını cesaretli bir şekilde müdafaasına beslenen gerekçeli muhabbete rağmen, düzyazılarında ortaya çıkan farklı konu(m)ların yeterince ve mesafeli bir şekilde değerlendirilme imkânı yoklanmamış hatta nerdeyse bütünüyle ihmal edilmiştir. Bunun sebebinin de yerleşiklik kazanan aracılar/dolayımlardan kaynaklandığı son derece açık olduğu için aracılar/dolayımlar konusunda daha dikkatli olunması gerekmektedir. Dolayısıyla bu tarz metinlere karşı daha eleştirel yaklaşılması Necip Fazıl'a ilişkin çalışmaların daha nitelikli hâle gelmesini sağlayacaktır.

Şu husus hemen belirtilmelidir ki; "pazar günü" düşünürü olmayan, bundan dolayı da aceleci karakterinden kaynaklanan bazı zaaflı hususlarda Necip Fazıl'a dair yapılan mesafe çağrısı; bir saygı ifadesidir; zira bu aynı zamanda bir kişiyi tümüyle azizleştirme ve zelilleştirme tehlikelerine karşı insaflı bir çıkış önerisidir. Artık okurları ve takipçileri olarak onu bütün olarak hatırlamaktan ziyade tarihselliği ihmal eden unutarak hatırlama tutumuyla hareket etme düsturunun terk edilmesi gerekmektedir.

Haddizatında hiçbir unutma ediminin masum olmadığını bilinir; hatta bunun başlı başına bir belirti olduğu dahi düşünülebilir. Çok değil daha otuz yıl öncesine kadar Necip Fazıl, başta olmak üzere, onun yerdiği pek çok isim İslâmcılığı besleyen önemli isimler arasındaydı.[3] Necip Fazıl'ı hızlı unutmanın eşlik ettiği eksik hatırlamanın kendini gösterdiği alanlardan biri hiç kuşkusuz kültür/matbuat alanında filizlenen İslâmcılık ve bununla bağlantılı olarak çağdaş Müslüman düşüncenin bazı simaları hakkındaki insaf sınırlarını zorlayan fakat her halükarda gönül kıran yargıları akla gelir. Onun modern edebî türlerin ve basının kullanımı yoluyla ortaya koyduğu İslâmcılık anlayışı, Kemalizm, liberalizm, kapitalizm ve sosyalizm dışında bir başka dünya önermesi bakımından elbette önemlidir. Dahası bahsi geçen bu akımları "içtimai ve iktisadi mezhepler" olarak anması sadece kelime tercihi yönüyle değil fikrî konumlandırış nokta-i nazarından da ele alınmaya müsaittir. Bu yönüyle Necip Fazıl'ın, Türkiye'nin yakın dönem siyasî ve fikrî tarihinin şekillenmesinde büyük rolü olduğu inkâr edilemez. Adının bazı hasım halefleri tarafından bile saygıyla anılması bundan kaynaklanır. Nedense günümüzde kültürel alanın ana aktörleri (ve el-

3 İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler III*, Pınar Yayınları, İstanbul, Birinci Basım, 1994, s.243.

bette İslâmcı çevreler) Necip Fazıl'ın yerdiği çağdaş müelliflerin birçoğu hatırlanmak istemiyor.[4] Bu yüzden metnin sonraki kısımlarında Cemaleddin Afganî'den Muhammed Abduh'a, Ebu'l Âlâ Mevdudi'den Seyyid Kutup'a ve bunlarla irtibatlı olarak Muhammed Hamidullah'tan Hayreddin Karaman'a değin uzanan yakın zamanlı bu geleneğin mühim simaları hakkında Necip Fazıl'ın yaklaşımlarında öne çıkan hususları, döneminin dini çevrelerindeki çekişmeleri ve üslup özelliklerini unutmaksızın detaylı bir biçimde ele alınacaktır.

Burada öncelikli olarak Necip Fazıl'ın, dünyasına bu bakış açısı eşliğinde bütüncül olarak yaklaşmak bakımından önemli olan metinler ve bu metinlerin kaleme alındığı bağlam üzerinden yol almanın gerekli olduğunu belirtilmelidir, Onun yazılarında karşılaşılan bakış açısını hakkını vererek değerlendirmek için iki yol var önümüzde: İlki, düzyazılarını açmak ve onunla cümlelerinin hareketinde, argümanlarının akışında ve bölümlerinin mimarisinde karşılaşmak; yani onu metinlerinin biricikliği üzerinden tekilleştirerek okumaktır.[5] İkincisi ise metinlerden bağlama gitmek ve Necip Fazıl'ın yazılarının yankılandığı daha geniş bir duygudaşlık içinden okumaktır. Şüphesiz bu tarz, tekilleştirerek okumayı bozmakla birlikte bazı hususları anlamak bakımından önemlidir. Ayrıca işaret edilmelidir ki; Necip Fazıl'ın çağdaş Müslüman düşünürler hakkındaki kanaatlerini ele alırken sırf eserlere/yazılara bağlı olarak yapılacak çözümlemenin gözden kaçıracağı ve bu yüzden de, ana hatlarıyla çerçevesi çizilecek olan söz konusu sürecin fotoğrafını

4 Oysa yaşayanların unutma siyasetine karşın ölmüş olanlar bir şekilde kendilerini hatırlatmaya elan devam ediyorlar. Bugün eksikliklerine veya varoluşlarına dair çelişkili yorumlar işitilmekte olduğumuz tarihin uyanışı şeklinde anılan ve bahar kelimesinin iki anlamını unutmaksızın kullanıldığında anlamı olan deyimle "Arap baharı" veya daha taraflı bir şekildeki adlandırmayla "Arap isyanları" Necip Fazıl'ın yerdiği çağdaş Müslüman düşünürler dikkate alınmadan bütün boyutlarıyla anlaşılamaz.

5 Bu süreçte Necip Fazıl'ın eserleri arasında birincil ve ikincil metinler şeklinde yapılan ayrımların sonraki aracıların gizleme veya örtme siyasetiyle ilgili olduğu düşünüldüğünden Kısakürek'in bizzat kendisinin sahiplendiği yazıları ve eserlerinin bütünü ona ilişkin olarak yapılan/yapılacak olan değerlendirmelerde mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Sözgelimi çağdaş Müslüman düşünürlere dair yapmış olduğu değerlendirmeler bazı kitaplarında açık olarak bazı kitaplarında daha kapalı olarak yapılmaktadır. *İdeolocya Örgüsü* veya *İman ve İslâm Atlası*'nda üstü örtülü olarak yapılan bazı değerlendirmelerin dergi yazılarında veya konferans niteliğindeki eserlerde daha açık bir biçimde yapılmış olması hem Kısakürek'in çağdaş Müslüman düşünceyi değerlendirme biçimindeki sürekliliği hem de üsluptaki farklılığı görmek bakımından üzerinde durulması gereken bir başka husustur.

eksiksiz bir biçimde çekmeyi başaramayacağı aşikârdır. Bundan dolayı da dönemin kültürel ortamını şekillendirmekte günümüze nazaran daha tesirli olan matbuat alanındaki dönüşümleri dikkate almanın, Necip Fazıl'ın çağdaş Müslüman düşünceye ilişkin yaklaşımlarını ortaya koymanın zorunlu bir parçası olduğu unutulmamalıdır.

Varislerinin bir kısmınca "fikir dokuma tezgâhı" olarak tasvir edilen *Büyük Doğu*; daha çok düşünce ve harekete geçme cesaretinin adı olarak görüldüğünden bu ad imanı amele dönüştürme bilgeliğini, kararlılığını ifade ederdi. Çünkü derginin banisi Necip Fazıl, Mehmet Said Çekmegil'in ifadesiyle "Bir dava uğrunda gelen musibetlerin karşısında cesaretle duran ve durulması gerektiğini bizzat yaşayarak gösteren bir kişiydi." Gelgelelim son yıllarda Necip Fazıl adı tıpkı diğer isimler gibi giderek daha medyatik bir hale geldi fakat eserleri pek az okunur oldu, hatta o gündemden ve sözlüğümüzden günümüze özgü büyük bir hızla ayrıldı. Muhakkak bu ayrılma süreci içinde Necip Fazıl'ın hatırlanmak istenmeyen hükümlerinin zemlerinin ta'n edişlerin yer aldığı eserler ilk sırayı aldı tespiti yapılabilir. Elbette Necip Fazıl'ın eserlerinden bir şeyler korunuyor kültürel hafızada, bu yönüyle tümüyle unutulmuş değil, unutulması mümkün de değil. Fakat onu bütün boyutlarıyla yakalayabileceğimiz düzyazıları nedense poetik metinleri dışında yeterince hatırlanmıyor. Bu aslında yerleşik bir bakış açısıdır ve varislerin çoğu şair olan Necip Fazıl'la nasir olanı birbirinden ayırmakta son derece mahirdirler. Öyle ki, bugün çoğu isim için Necip Fazıl, sadece Çile şairi olmanın ötesinde bir değer ifade etmiyor. Şairle düzyazılarını ayırma çabası sebepsiz değildir. Gerçekten de güçlü şiirlerini, hayatının henüz hakikat arayışının nihayete ermediği daha erken döneminde yazmıştır Necip Fazıl. Yine de sonraki yıllara damgasını vuran birtakım kaygıların hatta korkuların sonraki eserlerinin büyük bir kısmını oluşturacak olan düzyazılarda belirgin olmadığı söylenemez. Hatta onun esas kişiliği şiirinden ziyade düz yazılarında ortaya çıkar, çıkarımı dahi yapılabilir.[6] Bu sebeple, yazarın bu yö-

6 Ahmet Turan Alkan, Necip Fazıl'ın kişiliği ile üslubunu değerlendirirken düzyazıların kişiliğin esas güzergâhını tespit etmek bakımından temel bir değere sahip olduğunu bu yönüyle kendine has ve taklit edilemez bir boyutunun bulunduğunu belirterek şunları söyler: "Necip Fazıl Kısakürek şiirinden ziyade nesirlerinde görünür ve şiirlerinden daha ziyade, sahih alâmetlerle kendini aşikâr eder; zira şiir mazmundur; nesir ise beyan. Şiir daha ziyade ilhamın mazmuna tezhibi, nesir daha ziyade fikrin mantıkla muamelesinden hasıl bir verimdir. Şüphesiz şiirin üslubu var fakat ilhamın mazmuna ve neticede şiire dönüşme ameliyesi esnasında şair, kendini aşikâr etmekten çok mazmun yoluyla kendi muammasının keşfini bekleyecektir. Şiirin setrettiğini nesir izhar eder. Şiirden hareketle şaire

nüne eğilmeyi ihmal eden değerlendirmeler eksik olduğu gibi, *Büyük Doğu*'nun siyasî kültürelliğinin budanarak hatırlanmasıyla ilgili daha çetrefil durumların süreklilik kazanmasına sebep olacaktır.

Necip Fazıl'ın ağırlıklı olarak çağdaş Müslüman düşüncenin "sembol" isimleri hakkında ortaya attığı görüşler en az iki düzeyde açıklanabilir: İlki İslâm'ın temel esaslarını savunmak olarak ya da bunun da içine dâhil olduğu daha geniş bir çerçeveden yani kendisinin feragat ahlakını merkeze alan bir İslâmî tasavvur. İkinci düzey ise yine bununla alakalı olan "milliyetçi öz" olarak da değerlendirilen Türk/Türkiye merkezli bir İslâm âlemi tasavvurunun şekillendirdiği ve esas karakterini ilmî bir zeminin değil kalem kavgasının baskın olduğu muhatabını/ele aldığı müellifi, düşmanlaştırıcı bir yaklaşımla ele almayı öne çıkaran değiniler toplamına odaklanan açıklamadır. Eğer yola çıkma cesaretini gösterilebilirse daha geniş bir çerçevede haklı olduğu noktaları da haksız olduğu noktaları da tarihselleştirerek değerlendirebilme imkânı elde edilebilir. Kısmi okumalara ve çoğu zaman kulaktan dolma bilgilere dayalı dolaylı temas edişler maalesef bazı bakış açılarının alt edilmesi için sürekli kılınmıştır.

Her iki yaklaşımı da haklı kılan nedenler vardır onu okuyanlara bakıldığında. Genel olarak, yabancı (dahası Osmanlı karşıtı) olarak görülenin sınanması mahiyetinde olan hükümler toplamında pek çeşitlilik görülmez. Doğrudan doğruya yazarların eserlerinin eleştirilmesi şeklinde karşımıza çıkan geniş içerikli bir olgudan da söz edilemez.

Kanaatime göre, Necip Fazıl'ın çağdaş Müslüman düşünceye ilişkin görüşlerini, kitaplarından birine koyduğu *Doğru Yolun Sapık Kolları* başlığının himayesi altına yerleştirmek mümkün; bu başlık onun farklı eserlerinde yargıladığı isimlere bakış açısını neredeyse bütün olarak gösteren başlığı nedeniyle de büyük önem teşkil eder. Necip Fazıl'ın mantıksal ve psikolojik kalesine ancak, adı anılan kitapta ortaya konulan yaklaşımlarla nüfuz edilebilir. Dolayısıyla *Doğru Yolun Sapık Kolları* kitabı sadece bir eser olarak ele alınmanın ötesinde "metaforik" bir anlam dünyasına da sahiptir. Kısakürek'in, bu kitabında, İbni Teymiye "habâset merkezi", Cemaleddin Afgânî ve Muhammed Ab-

erişmek elbette mümkün lakin bu gayret eninde sonunda keşfe muhtaç; nesir eserden hareketle müessiri daha kolay teşhise imkân verir." Ahmet Turan Alkan " Türk Nesrinde Halefsiz ve Selefsiz bir "Üslup": Necip Fazıl Kısakürek", *Necip Fazıl Kısakürek*/ Editörler: Mehmet Nuri Şahin, Mehmet Çetin, Ankara; Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Üçüncü Baskı, 2010, s. 305.

duh “çöplük fikircileri” “İslâm’da imha hareketlerinin temsilcisi” olarak gördüğü Mevdudi “Merdudi” olarak, Seyyid Kutup “İbni Teymiyye meddahı” olarak Muhammed Hamidullah “Baidullah” şeklinde anılır.[7] Esasında bu kalıp yargılar gönül kıran çarpıtma koşullarını anlamak için gerekli araçları sağlar. Ele alınan düşünür, yazar ve âlimlerin en sorunlu kelimelerle mahkûm edilmek maksadıyla değerlendirilmesi, bize bir yanıyla karşı karşıya olduğumuz yüzeysel düşünümü gösterir. Halkla/kitlelerle ilişkiler için yararlı görülen bu ifadeler aynı zamanda düşünce ve yayın dünyasında klişelerin yaygınlaşmasını, yerleşmesini ve devam ederek varlığını sürdürmesini de beraberinde getirir.

Nedense aracılarla biçimlenen Necip Fazıl hakkında kaleme alınan yazılar kültürel dar görüşlülüğün umut kırıcı bir yansıması olan bu hükümleri bağlamsallaştırarak değerlendirmek yerine, yukarıda sözünü ettiğimiz eksik hatırlama tercihinden dolayı “uzak durmak” olarak anabileceğimiz bir yaklaşım biçimini sürekli kılmayı marifet saymaktadır. Öyle ki bu tür netameli konularda aracılar, vekil savunmaları öne alan bir yaklaşım geliştirdiklerinden dolayı Necip Fazıl’a dair mesafeli bir yaklaşım tarzı geliştirmeyi de engelleyici bir konumda ikamet etmektedirler.

Şunu da söylemeliyiz ki, bu kitap başta olmak üzere başka düzyazılarda ortaya konulan kanaatleri popülerleştiren Necip Fazıl, kolaylıkla “reform” suçlamasına tav olmuştur.[8] Sürekli alay/küçümseme konusu olan isimlerin değerlendirilişinde bu kavram Necip Fazıl’a kronik olarak “musallat” olmuştur. Ele aldığı, değindiği düşünürler hakkındaki kanaatlerini yalnızca yazı ortamında söyleyip orada bırakmamıştır. Konferanslarda teatral bir işlenişin şahitleri hâlindeki dinleyicilerin bundan etkilenmemesi mümkün değildir. Bundan dolayı akılda tutulması gereken hususlardan biri, çağdaş Müslüman düşünce hakkındaki bazı klişe

7 Necip Fazıl, *Doğru Yolun Sapık Kolları,* Büyük Doğu Yayınları, 13. Basım, İstanbul, 2007, 108-109, 152-158.

8 Oysa sahip olduğu şiir tarzı Batı’ya son derece açık olmasından dolayı modernist bir karakter taşımaktadır. Metin Önal Mengüşoğlu “Necip Fazıl ya da Sempatik Olumsuzluk” *Umran*, sayı:213, s.56-59. Şerif Mardin, Necip Fazıl’ın Paris’te sürdürdüğü bohem hayatın onun üniversite diploması almasına engel olduğunu, ancak edebiyata olan merakının ona tüm hayatı boyunca kullanacağı Fransa’da kazanılmış önemli bir kültürel sermaye sağladığını ifade eder: “Gerçekten de Necip Fazıl, şiir sanatı konusunda bilimsel nitelikte deneme olarak tanımlanabilecek şeyi yazmış pek az Türk edebiyatçısından biridir.” Şerif Mardin, “Kültürel Değişme ve Aydın: Necip Fazıl ve Nakşibendi” *Ortadoğu’da Kültürel Geçişler*, Editör: Şerif Mardin, Çeviren: Birgül Koçak, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2007, s.217.

yargıların yaygınlaşması sürecinde Necip Fazıl'ın tali değil kurucu bir yanı da olduğudur. Özellikle fikirlerini yaygınlaştırmak için önemli bir imkân olarak gördüğü konferanslarında sözünü ettiğimiz isimleri zikretmiş olması bazı ifadelerin süreklilik arz edecek biçimde yinelenerek pekiştirilmesini sağlamıştır. Bu tekrarların geniş kültürel bir bağlamda toplum için bir şablon oluşturduğunu ve bu şabloncu dilin okur yazarların dünyasına dâhil olduğunu söylememiz gerekir.[9] Dinleyicilerle ve kalabalıklarla bu üslup içerisinde konuşmuş olmak 1960 sonrasında İslâm dünyasından yapılan çevirilerin işlevsiz kalmasına neden olmuştur. Tercümelerin yol açtığı aşırı endişe önce sefilleştirmeye ardından zelilleştirmeye daha sonra da inkâra neden olmuştur.

Necip Fazıl'ın genel üslubu düşüncelerini, dolambaçlı yollara başvurmadan düpedüz söylemektir. Bu düpedüz söyleyişte muhatap aldığı ismi "düşmanlaştırma" siyasetinin gerektirdiği benzetme, istiare, mecaz, sembol gibi unsurlar ön plandadır. Zaten onun dolambaçlı yollara başvurmayı "fare stratejisi" olarak gören bir yanı da vardır. Öyleyse önce düşmanlaştırıcı üslubunun sorunlu yanlarını hatırda tutarak şu tespiti yapalım: Necip Fazıl'ın, düşünce dünyasını tekrarlarıyla ortaya koyan konferanslarına, polemiklerine, makalelerine, eleştirilerine kısacası düzyazı dünyasına bakıldığında çağdaş Müslüman düşünce hakkındaki kanaatlerinin merkezinde "hesaba çekme" tarzı hakimdir. Fakat buradaki hesaba çekme kılı kırk yararcasına veya künhüne vakıf olarak yapılan bir muhasebeden son derece uzaktır. Bu inceliği işaret etmeksizin, onun yazılarında açığa çıkan ruhu hakkıyla ele alabilmek mümkün değildir.

Şüphesiz Necip Fazıl'ın, İslâm davasını yirminci yüzyılda mücerret ve müşahhas bütün hikmetleriyle gönüllere nakşetmek ve bu noktada kaynağında feyz almaktan yani İslâmcı fikir ve sanat adamı konumunda bulunmaktan başka bir iddiası yoktur. Buna karşın kimi zaman dinin esası olarak algıladığı bazı yorumlarından yola çıkarak kimi zaman meseleleri kişiselleştirmesinden kimi zaman da Osmanlı varisi olmaktan kaynaklanan "Türkiye merkezlilik" düşüncesinden dolayı çağdaş Müslüman düşüncenin önde gelen figürlerini yermiştir. Bunların önce düşünce adına hiçbir şey taşımadıkları zannını yani fikrî yoksulluklarını sefilleştirmiş ardından da bunları kendi konumunu korumak

9 Necip Fazıl'ın uzun yıllar içinde dönem dönem çıkarmış olduğu Büyük Doğu, Türkiye'de kitle iletişim araçlarının gelişmesine paralel olarak "İslâmcı/muhafazakâr" bir okur kitlesinin meydana gelmesini sağlamıştır. Bu okuyucu kitlesinin kanaatlerinin oluşmasına ve toplumda yaygınlık kazanmasına yapmış olduğu katkı mutlaka dikkate alınmalıdır.

için hor görmüş, tahkir ederek sessizleştirmiş ve tabir caizse onları mahkûm etmiştir.

Günün kısır kaba çekişmelerinden uzak kalarak yapmış olduğunu düşündüğü değerlendirmelerde bile aynı üslubun bulunması, onu bir yönüyle öteden beri sıkça eleştirdiği "toy acelecilere" yakın kılar. Necip Fazıl'ın tarih yorumlarında bütünüyle kişisel zeminden hareket ettiği nazarı itibara alınırsa, kişileri değerlendirirken dönemin haletiruhiyesi ve kişilerin yaşadıkları toplumsal bağlamın çoğu zaman ihmal edildiği yakinen görülecektir.

II

Necip Fazıl'ı yaşadığı dönemin bağlamı içine oturtmak için 1960 sonrasındaki bazı gelişmelere dikkat kesilmek icap edecektir. Türkiye'de 1960 sonrasında gerek Müslüman dünyada yaşayan isimlerden gerekse Batı'da yaşayan isimlerden önemli eserler tercüme edilmiştir.[10] Bu tercümelere ilişkin farklı değerlendirmelerin yayın dünyasındaki çatışmalı kültür siyasetlerini izlemek için mutlaka dikkate alınması gerekmektedir. Bu süreçte karşı atak yapan isimler içinde Necip Fazıl'ın önemli bir yeri vardır. Memleketin siyasî, fikrî ve edebî ortamından umudunu büyük ölçüde yitirdiği yetmişli yılların ikinci yarısı ile seksenli yılların başlarında kaleme aldığı *Rapor* adını taşıyan kitaplarında Türkiye'deki düşünce ortamının "ilim ve fikir yoksunu çapulcular"ın egemenliği altına girişinden[11] duyulan öfkeden çağdaş Müslüman düşünce katego-

10 Tercümelerin yapılma sebebi hakkında bir değerlendirme için bkz. Abdurrahman Arslan, "Tercüme 'Sol'a Cevap Olarak Gelişti" *Yeni Zemin,* 1994, sayı: 13, s. 76.

11 Necip Fazıl'ın İslâmî yayıncılığın niteliği konusunda yapmış olduğu eleştiriler yetmişli yılların sonuna doğru artar. Din temelli gazete, dergi, kitap ve broşürlerin yayımlanmasından rahatsızlık duyduğunu saklamayan Kısakürek'in bu eleştirilerinin bir yönünü yayıncılık dünyasının kalitesizliği oluştururken diğer yönünü kaynak eserlerin yayımlanmasından duyulan rahatsızlık oluşturur. İslâmi eser yayımlayan yayıncıları "mukaddesat simsarları" diyerek hedef alan yayıncılığın para kazanılacak bir iş gibi algılanmasını şöyle eleştirir: "Halkta bunları tanıyacak, bunlarda da Haktan utanacak bir idrak zerresi doğmadıkça, düne kadar tahtakurusu deliklerinde barınıp, bugün havalar ılıklaştıkça ortalığı saran bu haşarattan kurtulmaya ve İslâm davasını kurtarmaya imkân mevcut değildir. Dışarısı kadar içimizi de D.D.T. ile temizlemek borcundayız." Necip Fazıl Kısakürek, *Vesikalar Konuşuyor*, 1. Basım, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2009, s. 387.

risinde ele alınan isimler de nasibini alacaktır. Necip Fazıl, bu yazılarda belli bir döneme kadar İslâm'ı sadece dışa karşı savunduğunu fakat on beş yirmi yıldır İslâm'ı sapık anlayışlara karşı da savunmak zorunda kaldığını ifade eder.[12] Kırk yıldır tesviyesine çalıştığı sahanın çilesizler olarak andığı isimlerin istilâsına uğramış olarak görmekten duyduğu üzüntüyü "çile içinde çile" olarak anlatan Necip Fazıl, çilesiz marka Müslümanlarından şikâyetçidir. Artık o, kendi deyimiyle "kakafoni panayırından uzaklaşmak", "bir mahfaza içine çekilmek", sesini oradan duyurmak ve ayrı bir üslupla aziz şarkıya devam etme niyetindedir. İşte böyle bir hengâmede ortalık duruluncaya, aklı selim bir parçacık da olsa yerli yerine oturuncaya kadar *Büyük Doğu* dergisinin susması gerektiği kanaatine ulaşan Necip Fazıl, dergi ile ifade etmek istediklerini kaleme aldığı bu kitaplar vasıtasıyla kamuoyuna sunmayı tercih edecektir. *Rapor* dizisine kitaba göre daha büyük bir misyon yüklediğini okurlarının anlamasını bekler. Sahtelikler dünyasından çekilme kararı bir ricattır fakat aynı zamanda suyun büsbütün arı duru hale geleceği zamanlarda ortaya çıkacağı umulan yeni nesiller için kitaplar yazmayı da beraberinde getirecek bir beklentiyi içinde barındırır.

Bu süreçte ne oldu diyecek olursanız; cevap bir anlamda apaçık ortada: Kırk küsur yıldır Türkiye Cumhuriyet'inin jakoben laikliğine karşı gösterdiği tepki sonrasında çekmiş olduğu çilenin meyvelerini toplamak isteyen Necip Fazıl, etrafındaki isimlerin başka mecralara kaymaları kadar kendisinin yazı alanının da yapılan tercümelerle iyice daraldığının farkındadır.[13] Kültürel olarak gelişimini tamamlayamayan, dolayısıyla olgunlaşamayan isimlerin "tavâif-i mülûk" yani küçük beylikler taifesi halinde küçük ve dar zeminlerin mutlak hükümdarları rolüne

12 Büyük ölçüde Necip Fazıl Kısakürek'in yenilgisini ortaya koyan bu kitaplarda çağdaş Müslüman düşünürler hakkında ortaya koyduğu yaklaşımları eleştiren Ercümend Özkan, Necip Fazıl'ın milliyetçi-mukaddesatçı bir yaklaşımla hareket ettiğini ifade ederek şunları söyler: "Türkiye'deki müslümanların müslümanlaşmasında azımsanmıyacak etkisi bulunan Seyyid Kutub ve Mevdûdî gibi insanlar için "Rapor" isimleriyle yayınladığı kitaplarında mürted diyerek geçip gitti bu dünyadan. Arkasında bıraktıklarını izleyenlerde de aynı nostalji, aynı duygusallık ve okuyup öğrenmemezlik sürüp gitmektedir. Umarız ki kendilerini İslâmla yenilerler ve büyükleri ne kadar büyük de olsalar onların yolunu değil, Allah'ın Kur'an'da belirlediği yolu yol edinirler." Ercümend Özkan, *Selam İle 2,* Anlam Yayınları, 1. Basım, Ankara, 2002, s.9.

13 Necip Fazıl Kısakürek, Cumhuriyet Türkiye'sindeki mücadelesinde uyumdan ziyade eleştirellik baskındır. Şerif Mardin, "Kültürel Değişme ve Aydın: Necip Fazıl ve Nakşibendi" *Ortadoğu'da Kültürel Geçişler*, Editör: Şerif Mardin, Çeviren: Birgül Koçak, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2007, s.213.

soyunmuş olmalarından memnun değildir. Kendi hareketinden kopan isimlerin soluksuz ve hareketsiz birer düşük çocuk mahiyetinde olduklarından şüphe duymayan Necip Fazıl, dönemin kültürel ortamını şu şekilde tasvir eder:

> "Evet; bugün 7-8'e varan dergileri ve Beyazıt meydanının "esâfil-i şark" kahvehanelerindeki hırs, haset ve dedikodu meclisleriyle, kimi veli, kimi müçtehit, kimi reformcu, kimi müceddit ve hepsi birden mücahit geçinen bu kavruk gençler, buz dağlarını eritip elinde olmaksızın ortalığın çamura döndüğüne şahit olan Büyük Doğu'nun, hilkat kanunu icabı, ibtidaî oluş habercisi düşük çocukları sayılabilirler. Bunların hiçbirinde dâvamızın gerektirdiği (ideolojik) bir dünya görüşünden, sanat ve (estetik) anlayışından, büyük irfan (kültür) edasından, soylu bir idrak, çile ve hummâsından, hususiyle dâva aşk, ahlâk ve namusundan, hem de basit komünistin sahip bulunduğu iş ve (aksiyon) zekâsından zerrece alamet yoktur. Öyle bir ruh karışıklığı içindedirler ki, konuştukları dil bile Türkçe değildir. Hepsi de, geceleri yorgan altında kendilerini, kendi kendilerini teselli ettirici ve şiltelerinin nasıl olup da boylarını aştığına tahammül etmeyici, fikir ve şiir istimrarcılarıdır bunlar…Ve zaferimizden doğma ilk hayat başlangıcı, gizli bozgun bayraktarları.. Her zaferin içinde gizli bir bozgun vardır. Ve bunlar odur!"[14]

Necip Fazıl, bu bozgun halinden kurtulmak için dönemin İslâmcı olarak bilinen çevrelerinden milliyetçi mukaddesatçı ve tasavvufi çevrelerine kadar hemen herkesi zaaflı, birbirini yemekten öteye gitmeyen çalışmalarından kurtarmak ve topyekûn iktidarsızlığını vurgulamak amacıyla bir toplantı yapmayı önerir. Fakat yazılarında beliren üslup bunu imkânsız kılacak niteliktedir. Bu noktada tümüyle haksız sayamayız onu; çünkü o cesaret ederek başka hiç kimsenin almadığı, alamayacağı riskleri göze alarak bir toplumsal hareketin özgüvenli bir biçimde doğmasına sebep oldu. Bu yüzden etrafındakilerin dağılmasından duyulan hınç çocuklarını kaybeden ebeveynin durumunu hatırlatır. Yine aynı şekilde onun bu cesareti sayesinde oluşan imkânlarla bizler çağdaş Müslüman düşüncenin nasıl ele alınamayacağını söyleme yollarından birini biliyoruz.

Hiç şüphesiz Necip Fazıl, reformcu olarak nitelendirdiği isimler söz konusu olduğunda özellikle bunların dini anlama şekillerinin kendisinin yöneldiği tasavvufi çizgiden farklı olması karşısında duyduğu katmerli

14 Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 1/2*, Büyük Doğu Yayınları, 5. Basım, İstanbul, 2009, s.9-10.

öfkeyi gizlemeyecektir. Matbuat aleminde “kuru akıl budalalarının” her türlü “ruh feyzinden ve sır idrakinden yoksun” ve ancak gençleri kendi başlarına davranmaya ve hüküm vermeye davet edici kitapların çokça yayımlanmasını eleştirilerinin merkezine yerleştirmesi pederşahi korumacılığın yansımasıdır. Ortamın baskın karakterini umumî akamet, fesat ve çürüme, iktidarsızlık ve tefessüh iklimi sözcükleri ile kötücül kılan Necip Fazıl, pazarlamacı bir zihniyetle yapılan tercümelerden hoşnutsuzdur fakat burada onun açısından esas mesele incinme daha doğrusu kırılma hâlidir:

> “Hikmet ve cihad yönünden bunca yıldır bütün çileyi biz çektikten sonra meydana gelen yumuşakça havada, bizim 40 yıl müddetle borçlanarak yaşamamıza ve üstelik ensemizi kılıç altında tutmamıza karşılık, sadece dünya tamahı gayesiyle safdil müslümanları avlayıcı bir moda peydahlandığına şahit olduk. Bu moda, en küçük dinî vecd, haşyet, zevk, idrak ve irfan sermayesine malik bulunmayan fırsat düşkünlerinin habire İslâmda en büyük âbide şahsiyetlerden yaptıkları boyacı küpü tercümeler veya bağırsaklarının sesini verici aşşağının bayağısı, uydurma menkıbelerden ibaret -sözü onatelifler... Kimi utanmadan Hakkın kelâmını romanlaştırmaktan ürkmüyor, kimi de “İbn-i Teymiyye” delâlet mektebinin kuru akılcı son talebeleri sıfatiyle türemiş yeni mütefekkir taslaklarına tercümeler yaptırmayı ve İslâm itikadının temelinde köstebek yolları açtırmayı kâr hesabına uygun buluyor.”[15]

III

1960 sonrasında önce *Büyük Doğu* dergisinde yayımlanan daha sonra da 1973 yılında “Cumhuriyetin 50. Yılında” üst başlığı ile yayımlan *Türkiye’nin Manzarası* adlı eserinde Necip Fazıl, o günlere dair siyasî, iktisadî, fikrî vb. birçok konudaki görüşlerini açık yüreklilikle dile getirir. Keza bu eser 1973 yılında kurulan Büyük Doğu Yayınevi’nin üçüncü eseridir aynı zamanda. Eserin bir başka önemli yönü, Necip Fazıl’ın farklı konulardaki temel yaklaşımlarını özetleyen bir eser olmasıdır. Kitapta adını anmadan eleştirdiği Mehmet Said Çekmegil ile ilgili satırlar Necip Fazıl’ın çağdaş Müslüman düşüncenin şekillendir-

15 Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 11/13*, Büyük Doğu Yayınları, 5. Basım, İstanbul, 2009, s.9-10.

diği anlayışa dair yaklaşımını birkaç noktada açık bir biçimde gözler önüne serer:

> "Sağda ve solda da bazı İbn-i Teymiyye ve Vehhabîlik *mümessillerinin*, *topyekûn evliyayı*, *ruhaniyeti*, *iç âlemi*, ilâhi esrar tecellilerini; gizlilik ruhunu inkâra yeltenişleri; kitap okumadan 100 kitaplık bir telif hamulesine sahip görmeleri, "şu anlayışımız", "bu anlayışımız" tarzında kitap üzerine kitap yayınlamaları ve idrak yoksunu nursuz akıllarını sistemleştirmeye çabalamaları…
>
> Böyle (virgül) şahısların-yangın yeri arasında seksek oynayan başıboş çocuk misali- giriştikleri aşağılık kalem oynatmalarından bahse değmezdi ama, ne yapalım ki, kanserden beter mahut düşünce uru dörtköşe *görüş ve din* gamızalarını (inceliklerini) derinlik buudundan ayırıp satıhtan ibaret bırakış, küçük farklarla, fakat daima aynı kaynaktan gelerek(virüs)lerini bazı muhitlere yaymakta, İslâm Enstitüleri ve bazı gençlik nahiyelerini kurcalamakta, kafalariyle iman etmek isteyen inatçı horoz taslaklarını kandırabilmekte, üstelik, ısrarla söylendiğine göre, dışarıdan ve Vehhabilik çevrelerinden beslenmektedir.
>
> Bu bakımdan bunları sürfelerine kadar gerçek iman ve fikir ateşinde yakmak vazifemiz oluyor."[16]

Burada *İnsanlık Anlayışımız, İktisat Anlayışımız, İman Anlayışımız, Münevver Anlayışımız, İbadet Anlayışımız* adıyla eserler kaleme alan ve bu yönüyle alışılmış doğrular arasına virgül koyarak durup düşünmeyi sağlayan M. Said Çekmegil yanında İslâm Enstitüleri bağlamında Hayreddin Karaman da eleştiri konusu edilmektedir. Unutulmaması gereken bir husus da şudur: Necip Fazıl çağdaş Müslüman düşünce çerçevesinde yerdiği isimleri mutlaka kök figür olarak İbni Teymiyye ile bağ kurarak eleştirme stratejisini uygular.

İslâmî olanı eksiksiz ve bidatsiz hatırlatmaya çalışan isimler karşısındaki duyduğu bu öfke gerçekten anlaşılır gibi değildir. Kitabın ilerleyen sayfalarında Necip Fazıl, devrinde yaşayan veya etkili olan özellikle de Türkiye dışındaki İslâm mütefekkirlerini hem anlayış hem de yerli olmamak bakımından yani "kökü dışarıda"lık perspektifinden haset ve hınçla eleştiri konusu etmektedir. Tabii burada onun öfkesine neden olan sebeplerden biri kendisine dönük ilginin daha doğrusu hürme-

16 Necip Fazıl Kısakürek, *Türkiye'nin Manzarası*, Büyük Doğu Yayınları, 10. Basım, İstanbul, 2009, s.121-122.

tin 1960'lar nazaran günden güne azalmaya yüz tutmasıdır. Bundan dolayı tek partili yıllarda ortaya koyduğu büyük mücadeleyi her daim hatırlatır Necip Fazıl. Kötü bir çeviriyle kötü bir şekilde yapılan çeviri faaliyetlerini "mukaddesat simsarlarınca girişilen sefil oyun" olarak takdim ettikten sonra eserleri çevrilen düşünürlerle ilgili olarak şunları ifade eder:

> "(...) her şeyden müthişi, günümüzün İslâm mütefekkiri sayılan hakikatteyse İslâm hikmetleri, incelikleri, hattâ inanışlariyle alâkası bulunmayan, büyük dâvayı kâinat muvacehesinde müdafaa, eşya ve hadiselere nakşetme gücüne uzak bazı yabancı eserlere ait, habire boyacı küpü tercümeleri... "Beyaz Saray"lılardan bir gruba veya benzerlerine mahsus marifet..."[17]

Yetmişli yıllarda özellikle Hayreddin Karaman'ın içtihad, mezhep, telfik gibi konularda yazdığı kitap ve yazıları eleştiren satırları dikkat çeker:

> "Vahhabilik, kuru akılcılık ve İbn-i Teymiyye taslakları... Şeriati, içi boş bir zarf gibi ele alıp içindeki nuru yani Peygamber bâtınını inkâr eden böylece bir maddenin üç buudunu kaldırıp onu satıh haline getiren ve son yıllarda İlahiyat Fakültesi, enstitüler ve bazı mahfelerde kendilerine yoldaş bulanlar... Bu müfsid ve fasidler, içi ve dışıyla gerçek şeriatin kendilerine gayet iyi bilenmiş bıçaktan başka mukabelesi olmayan muzahfarat örnekleridir; yerleri de, şadırvan taşları değil, kanalizasyon çukurları..."[18]

Hayreddin Karaman'ı zamanı ve mekânı İslâm'a uydurmak yerine, İslâm'ı zaman ve mekâna uydurmak çabasına düşenler arasında değerlendirir. Necip Fazıl, Karaman'ın *Mukayeseli* İslâm *Hukuku* adlı eserinde belediye dairelerinde kıyılan nikahları -süt akrabaları arasında evlenmeler, iki şahidin de kadın olması gibi bazı istisnalar dışında- İslâm hukuku bakımından sorunsuz görmesini eleştirir. Onu çorap üzerine mesh etmeyi caiz gören Mevdudi ve miracı sadece ruhani bir yolculuk olarak gören Muhammed Hamidullah'la aynı kafa yapısına sahip olmakla suçlayarak devrin diğer isimlerinin (Ahmed Davudoğlu, Hüseyin Hilmi Işık) açtığı yergi kanalına dahil olacaktır. Düşmanlaştırma ve şeytanlaştırma itiyadı olarak kullanılan kavramlar, daha sonraki yıllarda bu tarz eleştirilerin alamet-i farikasına dönüşecektir. Söz konusu üslup, husumeti, tartışmayı fikrî sahanın dışına çıkararak,

17 Necip Fazıl Kısakürek, *Türkiye'nin Manzarası*, s.123.

18 Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 1/2*, 2009,s.76.

fikrî hasmını ancak kalıp yargıların nesnesi olarak konumlandırmaya meyyal bir evrende döner durur. Burada da hususen kendisinin İslâm algısının tasavvufî ve sırlı olmasına yapmış olduğu özel vurgu dikkatlerden kaçmaz:

> "Ruhlarında zerrece (mistik sırrî) bir nasip bulunmayan bu kafalara şeriatin, içli ve dışlı tek cüz'ünü feda etmez bir bütün olduğu ve hiçbir aklî teftiş ve muayeneye çekilemeyeceği nasıl izah olunabilir? Bu izahı İmam-ı Gazalî yapmış, ama ne çare ki, nasipsizliği ortadan kaldıramamıştır. Ona ancak Allah kadir..."[19]

Ehli Sünnet anlayışı, bütün olarak mutlak yol kabul eden Necip Fazıl, bu yolu inkâr edenlerin sapıklığından ziyade kendini bu yola nispet ederek sapıklık içinde olmaya devam edenleri eleştirir. Tahmin edilebileceği üzere bu itham karşısında bir açıklama sunmak hiç de kolay bir yol değildir, zira kimse Sünniliği dışlayarak bir şey yapamayacağı için bu polemiklerin galibi kendisi olacaktır. O sebeple Necip Fazıl, bu kişiler için "sapıkların sapığı" ifadesini kullanmayı itiyat haline getirir. Ona göre bu yoldan gidenler, güya yola bağlılıklarını iddia etmektedirler, fakat bu doğru değildir zira söz konusu kişiler onu içinden saptırıcı ve böylelikle fesat ve tehlikelerin en büyüğünü ortaya koymuş olmaktadırlar.[20]

Kendilerini içtihat yapabilecek kabiliyette gören kişileri eleştiren Necip Fazıl'ın bu eleştirilerinde de asıl önemli noktanın kendi çabalarının değer kaybetmesinden duyulan öfke olduğu hemen sezilir:

> "Bu adamlar; 40 küsur yıllık mücadelemiz sonunda sakız gibi beyazlaştırdığımız iman çarşafı üzerinde bu tahtakurusu lekeleri nereden peydahlandı? Bunlar meydanı sarsın diye mi, biz, süt-beyaz iman çarşafını, hapishanelerde tırnakları sökülmüş ellerimizle çitiledik?...
>
> Delâletten hidayete yönelirken, hidayete girer gibi olduğu halde ters istikametlere sürüklenen ve şeytanın emrine geçen (karakter)ler her zaman görülmüşse de bu Yahudi ve münafık mizaçlı kişiler daima meydana hâkim vaziyetteyken gizli gizli faaliyete geçmişler ve şu ânda bizde olduğu gibi, küfre karşı imanın yekpâre bir (blok) teşkil etmesi gereken ilk uyanış demlerinde ortaya çıkmışlardır.

19 Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 1/2*, s.114.
20 Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 11/13*, s.58.

> Eğer uyanış böyle olacaksa hiç uyanmamayı ve câmilere kapanıp sokağa ve meydan yerine veda etmeyi ve halimize ağlayarak son günlerimizi beklemeyi tercih ederiz.
>
> Doğrudan doğruya küfür ve inkâr, bunların yanında mücadele ve mukabelesi çok kolay bir iş oluyor ve 40 küsur yıllık emeklerimiz sonunda, milyonlara nispetle birkaçı geçemeyen bu sapıklar, her şeye rağmen bizi ta yüreğimizden yaralıyor.
>
> Köprülü'nün düşmana saldırmadan kendi öz ordusundaki hainleri temizlemesi ve yüzlerce kafa kesmesi gibi, bu mikropları DDT'den geçirmeksizin girişebileceğimiz hiçbir davranış düşünülemez."[21]

Necip Fazıl, bildiği konular kadar bilmediği konularda da yazılar kaleme almıştır. Ahmed Davudoğlu'nun kitabına da bir önsöz yazdığı düşünülürse onun kanaatleri oluşturma noktasında ne kadar etkili olduğu rahatlıkla görülecektir. *Mezhepsizlik* isimli kitabın arka kapağında yer alan ithamları araştırıp sormadan kendi yayımladığı dergiye de taşımıştır. *Büyük Doğu*'nun 8 Mayıs 1978 tarihli (34. Yıl, 16. Devre. 1. Sayı, sayfa 5) sayısında iki yılanın oluşturduğu bir çerçevenin içine Lütfi Doğan, Tayyar Altıkulaç, Hayreddin Karaman ve Bekir Topaloğlu'nun adları yazılmış ve şu not konulmuştur:

> "İki yılanın çerçevelediği son hüküm levhasında bu davanın (reformculuk) Türkiye'deki temsilcilerini isimleri ve cisimleri ile belirtiyoruz. Bu meseleyi kalın hatlarıyla bilmek isteyenlere bu kadarı kâfidir."[22]

Hayreddin Karaman *Büyük Doğu*'da yayımlanan karikatür üzerine Necip Fazıl'a , "Muhterem Üstad" hitabıyla başlayan bir mektup yazmıştır.[23] Karaman bu mektupta kendisinin Bekir Topaloğlu, Tayyar Altıkulaç'la

21 Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 11/13*,s.59.

22 Hayreddin Karaman, *Bir Varmış Bir Yokmuş*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008, cilt:3, s.91.

23 Mektubun hikâyesini hatıralarında şöyle anlatır Karaman: "Necip Fazıl Kısakürek, bizimle görüşmediği, hiçbir kitabımızı ve yazımızı okumadığı halde çevresine yaklaşan bazı muhaliflerimizin verdikleri eksik, saptırılmış ve yalan beyanlara, bilgilere dayanarak (…) aleyhimizde yazıyor ve konuşuyordu. Bundan bizim kadar bazı ortak dostlar da üzüntü duyuyorlardı. Bunlardan biri olan değerli hukukçu ve yazar Ergun Göze araya girdi. Necip Fazıl'dan randevu aldı. Göztepe'deki evine gittik, bahçede uzun bir sohbet yaptık; başta tedirgin ve gergin idi, konuştukça bu halin yerini sıcaklık aldı, sohbetin sonunda "Size inandım, söylediklerinizi yazın, Büyük Doğu'da mahyalaştıralım, neşredeyim" dedi." Birkaç gün sonra yazdım ve kendisine elden ulaştırdım." *Bir Varmış Bir Yokmuş*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008, cilt:3, s.91.

birlikte yılanlı bir çerçeve içinde teşhir edilerek reformcuların son halkası olarak gösterilmelerinin yanlışlığına değinir. Kendilerine yöneltilen ithamlara karşı gayet mutedil bir üslupla kaleme alınan mektup, mezhep, tasavvuf, fetva, reform gibi konular hakkında önemli noktalara temas eder. Necip Fazıl, mektubu değerlendirirken şunları ifade eder:

> "Okuyanların "Ne güzel! Zaten bizim istediğimiz de böyle olunması!..." diyeceği bu mektup, kendilerini doğru yolda gördüklerini ilân ve iddia eden, fakat işleri ve eserleriyle ilân ve iddiaları birbirine ters düşen üçüzlerin mücerret yorum ve yakıştırmalarından öteye geçmez ve doğru yolda olduklarını ispata yetmez. Bunun için Büyük Doğu'larda gösterdiğimiz sapık hükümlerden caymaları ve "Sünnet Ehli" itikadına bağlı bulundukları hakikatini göstermeleri icap eder. Yoksa bir taraftan şarap iç, öbür taraftan da "ben yalnız su içerim" diye iddia et, gibi bir vaziyet doğar.
>
> Sapık anlayışlarının din hükümlerine tatbiki yolunda bu efendilerle karşılaşmaya her an hazırız."[24]

Necip Fazıl'ın akordunu tam bulamayan, teşhis etmekten öte inciten, ürküten, kaçıran, dikenli ve pürüzlü bu nitelemeleri kendisine hürmet besleyen insanların ondan uzaklaşma sürecini hızlandıracak sahip olunan kanaatleri daha da pekiştirecektir. Çünkü Karaman, Necip Fazıl'ın reformcu olarak ilan etme girişimine karşı kendisini nazik ve net biçimde savunur.[25] Sanki mektupta Nietzsche'nin meşhur öğüdü

24 Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 5/6*, Büyük Doğu Yayınları, 6. Basım, İstanbul, 2009, s.139-140,

25 Hayreddin Karaman'ın mektubu içeriği kadar eleştiri üslubu bakımından da dikkate değer bir metindir. Mektubun tam metni şöyle:
"Muhterem Üstad,
Büyük Doğu'nun son zuhurunda size verilen yanlış bilgiler sebebiyle, Bekir Toplaoğlu'nu, Tayyar Altıkulaç'ı ve beni önce bir yılanlı çerçeve içinde teşhir etmiş, sonra meşhur reformcuların son halkası gibi göstermiş, dini yıkmaya memur olduğumuzu ifade etmiştiniz. Bu ağır hakaretleri bizce müsellem olan iyi niyetinize verdiğimiz için bizzat görüşmeye ve bazı noktaları aydınlığa kavuşturmaya karar vermiş, bunu da gerçekleştirmiştik. Vâki görüşme sonunda, söylediklerimizi bir mektup şeklinde yazıp vermemizi istemiş, bunları mahyalaştırarak duyuracağınızı va'd buyurmuştunuz; bugün mukadder oldu; yazıyor ve takdim ediyorum:
1. Mezhebimiz ehl-i sünnet, itikadda Matüridî, amelde Hanefîdir. Mezhebsizlik ithamını nefretle kınıyor ve reddediyoruz. Bunu ehl-i sünnet ulemâsı ihtiyaç halinde, bir mezhebe müntesib müslümanın başka mezhebin fetvasından istifade edebileceğini kabul etmişlerdir. Keza İslâm devleti de kanunlarını hazırlarken çeşitli mezheblerden istifade edebilecektir; bu husus Mecelle'nin dîbâcesinde ve ilgili maddesinde ifade edilmiştir. İşte

uzaktan yankılanır: "Sakın ola, beni başkalarıyla karıştırmayın!" Mektup bütün olarak okunduğunda Karaman'ın fikrî çekirdeğinin hangi kavramsallaştırmalardan yola çıktığı açıkça görülecektir. Bu bakımdan mektubun satır satır okunması özellikle aydınlatıcı olacaktır. Hele son

bizim, fıkıh mezhebleriyle ilgili olarak söylediklerimizin özü budur; buna mezhebsizlik demek cehalettir.
2. Tasavvuf İslâm'ın özü ve ruhudur; İslâm tasavvufu Zât-ı Risalet ve ashâbın mârifet ve hayatlarından kaynaklanır. Şeriatın zıddı, mukabili, nakîzi değil, şeriatla iç içe ve onun ta kendisidir. Bid'at ve sapıklıklardan uzak tasavvuf yolunda Sünnet'ten kıl ucu kadar sapma yoktur; eğer varsa bu, temsilcinin eksikliğine veya hatalı yolda bulunduğuna alâmet teşkil eder. İşte bu mana ve mahiyet içindeki tasavvufu inkâr eden, tevhid akidesine muvâfık olan tevessül ve şefâate cephe alan hiçbir mezheb ve cereyanla alâkamız yoktur ve olamaz; var diyeni müfteri ilân eder, isbata çağırırız.
3. İslâmda tavizi kabul etmeyiz; ancak fetva verirken, İslâmı tebliğ ederken en zoru değil; mevcut ve makbul görüşler içinden, gerektiğinde kolay ve ruhsat olanı söylemeyi caiz görür, bunu taviz saymayız.
Müslümanın tuvalette oturuşuna varıncaya kadar her hareket ve davranışı nizama bağlanmıştır; dinî tarafı vardır. Nikâh en önemli müesseselerden birinin, yani ailenin temelini kurmak, bağını yapmaktır." Nikâhın din ile alâkası olmadığını" cahil bile söylemez. Bizim sözümüz, mukayeseli bir tetkik sırasında söylenmiş olup "İslâmda nikâhın, Hıristiyanlıktaki manasiyle dinî bir akit olmadığı; yani kilise ve din adamı tavassutu şartlarının bulunmadığı" şeklindedir. Kitabımızın ilgili bahsinin bütünü maksadımızı rahatlıkla anlatmaktadır.
Birçok yazımda reformdan bahsettim; yazdıklarımızın hülâsası şudur: İslâmın esasları ebedîlik vasfiyle Allah Teâlâ tarafından vazedilmiş; Nebiyy-i Ekrem (s.a) tarafından da eksiksiz olarak tebliğ ve tatbik edilmiştir. Va'zında beşer fikrinin dahli olmayan bir müessese, beşer eliyle değiştirilemez ve yeniden şekil verilemez. Ayrıca İslâm bozulmamış, cüz ve kül halinde yetersiz hale gelmemiştir. Şu halde İslâmda reform da, ona ihtiyaç da düşünülemez. İslâmda tecdîd vardır; tecdîd ise dinî, ona yabancı olan katkılardan temizleme ve bütünüyle, aslî safvetiyle yaşamaya müteveccih maddî ve manevî cehidleri ifade eder: "İslâm zihod aybî nedâret-Her aybî ki hest der müselmânî-î mâst: İslâmda kusur yoktur, kusur bizim müslümanlığımızdadır." Diyen İkbal, neyin değişmeye ve yeniden şekillenmeye muhtaç olduğunu veciz bir şekilde ifade etmiştir.
İnsanlar İslâmın, ebedî saadetler ülkesine götüren yolunu terk ederek çıkmaz sokaklara, uçurumla biten patikalara sapmaya çalışmışlardır. Büyük şârimizin ifadesiyle: "Haykırsam kollarımı makas gibi açarak / Durun kalabalıklar bu cadde çıkmaz sokak!" diyen bir soluk ile İslâmı, her müslümanın nefsinde yenilemeye ihtiyacımız vardır. Biz de karınca kararınca bu yolda bir şeyler yapmaya gayret ediyoruz.
Allah'ın selâmına mazhar olunuz.
Hürmetlerimle

Hayreddin Karaman
İstanbul Yüksek İslâm Enst. Fıkıh Öğretim Üyesi"
Hayreddin Karaman, *Bir Varmış Bir Yokmuş*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008, cilt:3, s.92-93. Mektup aynı şekilde "Bir Mektup" adıyla *Rapor* dizisinin 5/6. kitabında yer alır. Necip Fazıl, *Rapor 5/6*, s.137-138.

kısımlarda Necip Fazıl'ın şiirlerinden yapılan alıntılar esasında muhataplarının onu ne kadar hürmet gösterdiklerini ve önemsediklerini gösterir. Hayreddin Karaman, yıllar sonra yayımlanan hatıralarında Necip Fazıl'a yazmış olduğu mektubun notla yayımlanması konusunda şunları ifade ediyor:

> "(…) halbuki hem konuşmalarda hem düşüncelerle ilgimizin ne olduğunu (gerçekten sapıklık olanlarla ilgimizin bulunmadığını) yeterince açıklamıştık. Yazdıklarımızı kabul ederse bize iftira etmiş; gıybetimizi yapmış olduğunu da kabul etmiş olacağı, eskiden beri yazdıklarını ve bundan sonra yazacaklarını açıklayamayacağı için olmalı ki, mektubun sonuna bu eki koyma ihtiyacını hissetmiştir."[26]

Kısaca ve sadece gerçek münevver kıtlığı çekildiğinin farkında olan bir ismin farklı bir yöntemle düşünme çabası içinde bulunan, yeni ufuklar açan isimlere karşı geliştirdiği dil hakikaten çelişkilerle malul-dür. Aynı zamanda bugünden bakıldığında son derece yanlış olduğu da görülecektir.

Hasımlarının vasıflarını sayarken "ahmak, cahil, mukallit, ukalâ, sır idrakinden yoksun müctehid taslakları" olarak andığı isimler arasında Mehmed Sait Çekmegil eleştirisi de dikkat çeker. Zira onu, Doğu ve Batı kültürünün hiçbir irfan sofrasından pay almamak bir yana, "onbaşı kültüründen" ibaret kapasitesine bakmaksızın, üst üste kitapçıklar neşretmekle suçlar dahası küçümser. Derin kansızlık hastalığına giriftar olmasına rağmen insanlığa kan dağıtmaya kalkışmakla itham eder. Çekmegil ve benzeri isimlerin İslâm'ı anlamak bir yana, onu anlayamayacağını anlamak için toprak ve kepeği karıştırarak bir ömür yemeleri gerektiğini söyleyerek aslında kendi bakış açısıyla bir imkânsızlığa işaret eder. Çekmegil'i "Anlayışımız" adıyla yazdığı kitaplarından dolayı İslâm nizamına vekâletnamesiz ve icazetsiz avukatlık etmeye yeltendiğini ifade edecektir.[27] İbni Teymiyye, Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh, Mevdudi ve Muhammed Hamidullah gibi müellifleri önemseyenleri kuru ve nasipsiz akıl zemininde hareket eden kuklalar olarak görür. Bu isimleri eleştirirken sürekli olarak "payanda" kelimesine müracaat etmiş olması dikkat çeker:

> "Reformcu İslâmı zımmen çürük bina kabul edip dışından payandalamaya, desteklemeye kalkışan… İnkârcı ve kendi kendisine tefsir ise, onu idraksiz aklına uydurmaya yeltenen, okyanusu

26 Hayreddin Karaman, *Bir Varmış Bir Yokmuş*, cilt:3, s.94.

27 Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 1/2*, s111.

> maşrapaya sığdırmaya davranan... Hepsi de dalâlet ve sekâmetin son haddi..."[28]

Çekmegil'in Ehli Sünnet ve "küfre kılıç çeken milli kahraman" Battal Gazi'nin yurdunda yani Malatya'da kendisine bir çevre oluşturmasını ve talebeler bulabilmesini ciddi bir tehlike olarak gören Necip Fazıl'ın, onun başta Ankara olmak üzere bucak bucak dolaşmasını zelilleştirmek için "misyonerlik" "şeytan emrinde çalışmak" terkiplerini işe koşması muhatabına nasıl yaklaştığını gösterir:[29]

> "Şeriate tam aykırı davranışlarını "Şeriat isteruk!" nârasiyle yaftalamış bir zamanın yeniçerileri gibi, şeriat yolu savunmasından gelerek, nizama kıyan yeniçeriye karşılık en ulvî manaya saldıran, böylece şeriat ruhunu zedeleyen ve üç buudlu din hacminin derinlik buudunu desterelemeye kalkan bu tipler (tasavvuf inkârcıları) gerçek müminlerin tükürüğünden başka hiçbir şeyle cezalandırılamaz; ve onlara Kâinat Efendisinin mânevî vârisliğini inkâr etmek şeklinde bir küfre düştükleri anlatılmaz. Şeytan, dış yüzünden şeriatçı geçinen bu tipler üzerinde tam muzafferdir; fakat "Galip" güzel isimleri arasındaki sıfatiyle Allah..."[30]

Esasında Çekmegil *Büyük Doğu* dergisi ile 1946'dan itibaren münasebeti olan isimlerdendir.[31] Bu ilişki Necip Fazıl'ın Muhammed Hamidullah, Mevdudi ve Seyyid Kutup bilhassa İbni Teymiyye hakkındaki yazıları ile sona ermiştir. Bundan sonra Necip Fazıl'ın Çekmegil'e bakışı da değişmiştir. Önceden Necip Fazıl, onun için kullandığı övgü cümlelerini ismiyle beraber yazacak kadar yakınlık göstermiş fakat bu isimler konusundaki düşünceler netleşince meselenin boyutu büsbütün farklı bir mahiyete bürünecektir. Diyalektik konusuna özel olarak eğildiği bilinen Çekmegil hakkında şöyle yazar Necip Fazıl:

28 Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 1/2*, s.112.

29 Oysa M. Said Çekmegil Büyük Doğu Cemiyeti'nin Malatya şubesinin kurucusudur. Büyük Doğu'nun bu şubesi Türkiye sathında açılan beşinci şube olması bakımından da önemlidir. Necip Fazıl 1949 yılında gerçekleştirdiği Malatya ziyareti esnasında Çekmegil'in evinde misafir olmuş, onun dükkânı için "Malatya münevverlerinin akademisi" ifadesini kullanmıştır. Necip Fazıl Kısakürek, *Büyük Doğu Cemiyeti*, 1. Basım, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2009, s.36-75.

30 Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 1/2*, s.113.

31 Metin Önal Mengüşoğlu, *Bilge Terzi Mehmet Said* Çekmegil, Okur Kitaplığı Yayınları, İstanbul, 2015, s.28.

> “Tasavvufu inkâr etmek, Resûller Resûlünün ruhâniyet ve bâtınını tanımamaya varır ki, hem de sözde şeriatten yana görünmenin maskesi altında topyekûn ve en hain şekilde küfre ulaşır. Bu gibilerin (diyalektik) tekerlemeleri ise, (Sokrates)in buluşiyle, flüt çalana inanıp da flüte inanmamak derecesinde hayâlî bir abes ve hamakat teşkil eder. Anlaşılmaza inanıyor da onun da tecellilerindeki sırrîlik ve gizliliğe inanmıyor.”[32]

Çekmegil bu ifadelerin varlık kazandığı zemini *Vahye Göre Büyük Zulüm* kitabında teferruatlı bir şekilde ele alacaktır. Devrin ortamının Necip Fazıl’ın kanaatlerini nasıl etkilediğini görmek bakımından bu kitapta anlatılanlar bazı hususlara ışık tutacak niteliktedir:

> “Büyük Doğu gençleri birbirine kaynaştıran bir okul görünümündeydi. Onu yöneten böylesi bir ağabeyi; Necip Fazıl’ı, bazı bilmez iftiracılar aleyhimize- yalan bilgi vererek- çevirmeye çalışmışlardı. Üstad’la beraber Erenköyü’ndeki evinde çaylarımızı içerken “Allah’ın velileri hakkında ne dersin?” diye ortadan bir sual açılmıştı. Yanımızda vefakâr kardeşimiz Halit İlhan Bey de vardı. Dedim ki: Üstad Allah’ın velileri olmaz diyenler küfre girerler! Birden celallendi. Nasıl böyle konuşursun, ifrat ve tefrit içerisindesin; kimseyi kolay kolay tekfir edemezsin! şeklinde çıkışlara geçti (Oysa kendisi ilmî bir delil göstermeden İbniTeymiyye’ye gayet rahat kâfir demişti.) O zaman kendisine dedim ki:
>
> — Kur’ân’-ı Hakim’de, Allah’ın velilerinin mahzun olmayacağı haber verilmiyor mu? Bu beyyineyi reddedenlerin İslâm’la ilgisi kalır mıydı? Sorusunu sordum:
>
> — Kur’ân dediği için mi inanıyorsun veliye, dedi.
>
> — Başkası deseydi inanmaya mecbur muydum ki? diye sordum.
>
> Biraz sert fakat tatlı sohbetimiz devam etti. Üstad zekiydi, barışı sağlamaya çalışmıştı. Kucaklaştık ayrıldık. Bir daha görüşememiştik. Ölümünden iki yıl kadar önce idi. Zamaniyle, herhangi bir delil olmadan bir ilim adamına, Teymiyye’ye kâfir diyor ve yazıyordu. Delilsiz bu ithamın kendisinin ebediyetini tehlikeye atacağını düşünememiş miydi? Birbirimizde hakları olan iki gönüldaşdan biri olarak üstadı ikâz etmeyi vazife bildim. O zaman yazacak bir yerimiz olmadığından, ikinci baskısını yapmakta olduğum Münevver Anlayışımız’ın bir dipnotunda tevbeye davet ettim. İyi kötü bir mukabelesini görmedim. Ama neşredilen vasiyetinde genel

32 Necip Fazıl Kısakürek, *Türkiye’nin Manzarası*, s.128.

> bir tevbesi vardı inşallah o konuyu da içerir; diye teselli bulmaya çalışıyoruz."[33]

Sanırım bu yönüyle çağımızın son alaylısı olarak Çekmegil, üstadının eleştirilerine Hayreddin Karaman'la birlikte cevap veren ikinci isimdir. Onlar Necip Fazıl'ı hakaret ederek tekfir ettiği isimler konusunda mutedil davranmaya davet ederek aslında bir bakıma ona hakkı ve sabrı tavsiye etmişlerdir. Yazılı kültür dünyasında epey yekûn tutan Necip Fazıl'ın çağdaş Müslüman düşünürler hakkındaki kronik yaklaşımları karşısında az da olsa yazılı bir eleştiriden söz edebiliyorsak bu iki ismin mutlaka anılması gerekir.

Tasavvuf çevrelerinde görülen bozuklukları da eleştirmekten çekinmeyen Necip Fazıl, şeriatın sınırlarını aşan zahir taassubunu eleştirir. "Kalpazanlar" olarak anmayı uygun bulduğu sahte velilerin ters cephesi olarak da reformcuları, yeni içtihatçıları, din ıslahatçılarını görür. Bunlar da adını sürekli olarak andığı isimlerdir. İbni Teymiyye, Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh, Mevdudi ve Muhammed Hamidullah'tır. Fakat onları nitelerken kurduğu cümleler içinde bulunduğu haleti ruhiyeye göre değişiklik göstermektedir. Bu isimler kimi zaman "ham yobaz", kimi zaman "nursuz akıllılar" kimi zaman "çürümüş teneke mütefekkirler" olarak anılır.[34]

Hiç tereddüt etmeden denilebilir ki, İslâmî mücadeledeki "kaptanlık konumunu" kaybetmenin getirdiği ruh gelgitleri Necip Fazıl'ın haşinliğini belirgin kıldığı kadar daha çok arttırır.[35] Bu nokta gerçekten

33 M. Said Çekmegil, *Vahye Göre Büyük Zulüm,* Nabi-Nida Yayınları, İlaveli 2. Baskı, Malatya, 1992, s.74-75.

34 Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 3/4,* Büyük Doğu Yayınları, 6.basım İstanbul, 2009, s.163.

35 Burada Necip Fazıl Kısakürek'in, Said Nursi hakkındaki değerlendirmelerinin büyük ölçüde müspet olmasının sebepleri üzerinde de durulabilir. Kısakürek, "tesiri yakıcı ve telkini işleyici bir zat" olarak gördüğü Said Nursi'yi "gerçek mücadele ve mücahede karakterine" sahip bir kişilik olarak değerlendirdiğinden onun fikirlerinin yayılmasının hoşnutsuzluk duymaz. Nurcularla aralarında olan fark konusunda yapmış olduğu değerlendirmede karşımıza çıkan kültürel hısımlık nedense diğer isimler söz konusu olduğunda tümüyle yok oluyor. Şu cümleler Nurculuk hakkındaki değerlendirmelerini yansıtması bakımından dikkate değerdir: "Nur talebeleri, esasta ve hakikatte, nura talip sâf ve bilhassa kaydedilmeğe değer vasıf olarak, canlı müslümanlardan başka bir şey değildir ve bu dâvanın fikrî ve içtimaî mihrakı ve (entelektüel) cephesi olan Büyük Doğu'cuların kardeşidir. İki tarafın da birbirinde tenkid edecekleri hususlar ancak aile mahremiyetinin sınırları içindedir ve iki taraf da dost ve düşman kutupları teşhiste (A)dan (Z)ye kadar beraberdir." Necip Fazıl Kısakürek, *Vesikalar Konuşuyor*, 1. Basım, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2009, s. 316.

önemlidir, keza olumsuz düşüncelerin kökenini saklayan kılık değiştirmedir. Kişiler hakkındaki kıymet ölçüleri bu iklimden büyük ölçüde etkilendiği için, rakiplerini zelilleştirerek; indirgemeci bir tarzda değerlendirmenin ayartısına kapılmıştır. Necip Fazıl, dönemin "müsamaha" ve "müsaadelerden" yararlanarak İslâm hakkında söz alan isimlere karşı yapmış olduğu eleştirileri kimi zaman ahir zaman hadisleriyle de pekiştirme yoluna gidecektir.

IV

Atasoy Müftüoğlu "Sesini Duyuramayanların Sesi" başlıklı yazısında Necip Fazıl'ın bazı özelliklerini özlü bir dille ifade ediyordu:

> "Milliyetçi ve mezhepçi bir yanı vardı. Bu yüzden maalesef İslâm Dünyası'nda etkili mücadeleler yürüten Müslüman âlimleri, düşünürleri, dava adamlarını ve aktivistleri çok talihsiz ve temelsiz bir dille itham etti, yargıladı, etiketledi ve dışladı."[36]

Hakikaten onun gösterdiği bu direnç küçümsenmemelidir. Kendine yeterlilik iddiası, başka Müslüman düşünürleri reddetmeyi gündeme getirmiş, bu da milliyetçiliği/mezhepçiliği kimi zaman açıktan kimi zaman da gizliden gizliye beslemiştir. Daha da kötüsü zanlar üzerinden sürdürülen bir tartışmanın sefilleştirme ve zelilleştirme siyasetini kamusallaştırmış ve süreklilik kazandırmıştır. Oysa Necip Fazıl, avangart adı verilen öncü sanatçıların ideal arama çabasındaki daimi isyan halini onaylar.[37] Bu bakımdan onun dinî düşünce bakımından geleneği, sanat bakımından yeniliği önemseyen bakış açısı meselenin kavranması açısından son derece önemli olduğu gibi kendisinden sonraki sanatkârların çoğunda bir süreklilik olarak devam ettiğini de dikkate almak gerekir.

Necip Fazıl'da, Türkiye'de var olanın bir kısmını öne çıkartarak merkezde bulunma özlemi baskındır. 1975 yılında Milletlerarası İslâm Talebe teşekkülleri 3. Genel Konferansında yapmış olduğu "Beklenen Zuhur" başlıklı konuşma onun hem arayışlarını hem de İslâm dünyası-

36 Atasoy Müftüoğlu "Sesini Duyuramayanların Sesi" *Hece*, s.97, 2005, s.568.

37 Necip Fazıl Kısakürek, *Hitâbeler*, 10. Basım, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010, s.285.

na nasıl baktığının örneklerini sunması yönüyle önemlidir. Müslüman dünyanın içinde bulunduğu hâli "Bugünkü İslâm dünyası, istisnasız dünyanın her tarafında kaidesi mümin ve müslim, zirvesi de kâfir ve mürted bir ehram manzarası arzediyor. Kaide halk, zirvede güdücüler" şeklinde tasvir eden Necip Fazıl, tahmin edilebileceği üzere bu dünyayı düşünce bakımından son derece çorak görür. Fakat bu konuşmada çoraklık tasviri kadar kendi düşüncelerinin hem Türkiye'de hem de Müslüman dünyada yeterince kabul görmemesinin veya başka dillere tercüme edilmemesinin getirdiği kırgınlık göze çarpar:

> "İslâm dünyasının, doğu ve batı arası mahsup sırlarını çözebilen, ezelî olduğu kadar ebedi hakikatlerini karşı dünyaya tatbik ehliyetini belirten, içini ve dışını muhasebe kudretini gösteren ciddi ve üstün çapta mütefekkirleri yoktur. Olanlar da, bazı sahte reformculardan, aklı bilmez ebleh akılcılardan ve kaba satıh mühendislerinden başkası değildir.... İslâm âleminin dünya ve kainattan habersizliği öyle fecidir ki, aziz ve mukaddes dava adına nerelerde, kimler tarafından, neler yapıldığı ve ne gibi davranışlar gösterildiği, eserler verildiği bilinmez! Mesela huzurunuzdaki çilekeş fikir adamının eserleri batı dillerinde çevrilir, yeni Türk Gençliği üzerindeki emeği Avrupa'da ve İsrail'de takip edilir de İslâm Dünyasında tanınmaz. Sahnede, bir takım âdi ve pespaye her türlü temsil vasfından uzak, kendi kendilerinin satıhçısı birtakım manevî gümrük simsarlarından başka kimse görülmez! "Dostlar alışverişte görsün!" kabilinden kurulan dernekler ve tertiplenen kongreler, konferanslar, kanser hastasının yüzündeki sivilceyi görmekten ileriye varamaz! Dâvanın ilacını isimlendirmek şöyle dursun, eczanenin adresi bile öğrenilemez!"[38]

Necip Fazıl, dönemin pek çok isminde de görüldüğü üzere Arnold Toynbee referansıyla Batı Hıristiyan medeniyetinin miadını doldurduğunu ve istikbalin İslâm'a geçtiğini, bunun Batı dünyasında kaygı ve korku yarattığını fakat Müslüman dünyanın içinde bulunduğu zelil durumdan hiçbir surette kaygı ve korku duymadığının altını çizer. Buna karşın ümitsiz değildir, bir şeylerin zuhur edeceği beklentisi içerisindedir:

> "İslâm âlemi muazzam bir zuhur bekliyor! Bütün vahidleri yerli yerine koyacak, İslâmı dünya çapında bir murakabe süzgecinden geçirebilecek, kurtarıcı sistemin sadece islâm olduğunu

38 Necip Fazıl Kısakürek, *Hitâbeler*, s.243.

> laboratuvarlara tasdik ve vicdanlara kabul ettirecek, ülke ülke taklit cereyanlarını kanalizasyon kanalları gibi kurutabilecek ve ilâçlayacak tarihinin sahte ve gerçek kahramanlarını siyah ve beyaz katiyetiyle birbirinden ayıracak ve ayıklayacak bir zuhur..."[39]

Zuhuratın adresini vermekten de geri durmaz bu konferansta. Müslüman dünyanın kendisinde bozulup her yerde bozulduğu ve orada Müslümanlık düzelirse her yerde düzeleceğini düşündüğü yerdir onun zuhurat beklediği yer. Müslüman dünyanın merkezi Türkiye olarak varlık kazanır onun yaklaşımında. On birinci yüzyıldan on altıncı yüzyıla kadar Türklerin elinde yükselen İslâmî düzen sonunda Türkiye'de bozulmuş ve Müslümanlık iddiasındaki, her yerde bozulmuştur. Bu yüzden Türkiye'de Müslüman'ca düzenin tesis edilmesini, başka coğrafyaların düzeltilmesinin ön şartı olarak görür ve şöyle der:

> "Bu asırlarca, İslâmın kılıcını elinde tutmuş olan Türk'e, tarihi bir kader olarak Allah'ın verdiği bir imtiyazdır ve bu imtiyaz noktasına birleştirici mihrak gözüyle ve dikkatle bakmak lazımdır."[40]

İslâmcılık söz konusu olduğunda Necip Fazıl'da artan bu "milliyetçi" bakışın 1940'lı yıllarda bu kadar yoğun olmaması da dikkat çeken bir başka noktadır. İslâm inkılâbının bütün düşünce dünyasını en ince noktalarına kadar anlatmaya çalıştığı *İdeolocya Örgüsü*'nün ilk metinlerini bu çerçevede anabiliriz:

> "Bu dâva, herhangi bir rejime karşı başka bir rejim teklif ve propagandasından, Endonezyalısından ve daha filânından ve falanından hiçbirine mahsus olmaksızın, İslâm dünyasını bütün yeryüzüne, kavimler ve tarihî vâkıalar üstü mücerret ve gerçek hüviyet ve şahsiyetiyle sâf bir mefkûre ve münezzeh bir ideolocya halinde belirtmek işidir."[41]

Necip Fazıl'ın fikir konulu yazılarında fikrin ortaya çıkmasının gerektiğinin altını sürekli olarak çizmesine karşın akıl, düşünme, içtihad ve müçtehid konularında geleneksel diyebileceğimiz bir tavra sahip

39 Necip Fazıl Kısakürek, *Hitâbeler*, s.244.

40 Necip Fazıl Kısakürek, *Hitâbeler*, s.241. Şüphesiz bu düşünce onun diğer metinlerinde de tekrar eden bir düşüncedir.

41 *Büyük Doğu*, sayı: 1-8, 14 Ekim-2 Aralık 1949. Dergide "Büyük Doğu" imzasıyla çıkan bu yazıları Necip Fazıl kaleme almıştır. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler III*, Pınar Yayınları, İstanbul, Birinci Basım, 1994, s.268.

olması önemli olduğu kadar kendisiyle de çelişki arz eden bir noktadır.[42] Yepyeni ideolojik bir zuhur bekleyen yazarın, İslâm'ın kılıcının "fikir kılıcı" olarak Türkiye'de parlaması yönündeki beklentisi ile içtihad karşıtlığının bağdaştırılması zor gibi görünmektedir. Müslüman dünyanın düşüncede ve eşyada hiçbir şeye muhtaç olmayacak bir seviyeye yükselmesi için düşünme çabasını arttırmasının gerekliliği inkâr olunamaz. Hele Batı düşüncesi söz konusu olduğunda bu mutlak bir gerekliliktir.

Müslüman dünyadan eserleri çevrilen isimleri "sözde gerçekçiler" "kelime ve slogan ezbercileri" "dünyayı bir işportacı lûgatçesi içinde tasvir edenler" olarak görür, fakat isim vermez, isim vermekten kaçınır bazı konuşmalarında:

> "İslâm âlemini anlattık. Bu âlemde, Türkiye'de birçok eserleri tercüme edilmiş birtakım tipler var… İsim vermeyeceğim. Serâpâ hamakat ve rezalet! İşte reformculuk bir nev'i bunlardan geliyor. Biri tutar "çorap üstüne mesh caizdir!" der. Öbürü tutar, Mi'rac'ın hem cismanî ve hem ruhanî olduğunu reddeder. Rüyâdır, der. Malûm vergileri zekâta sayar.
>
> Ne garip şey; aklın verasına geçen bir mümin artık pazarlık yapar mı? Bunlara anlatamıyorsunuz, aklın metoduyle anlatamıyorsunuz, akıl üstü vâkıayı…"[43]

Necip Fazıl'ın reformcu kategorisine dahil ettiği düşünürlerin bariz vasfı akılcı olmalarıdır. Gelgelelim onların akılcılığı sadece akla önem vermelerinden kaynaklanmaz onun nazarında çünkü bu âlim ve müellifler Müslümanlığı arındırmak adına pazarlıkçılık yapma tutumu içerisinde olmalarından ötürü yerilmeyi hak etmektedirler ona göre:

> "Bunlar, İslâmı hurafelerden temizlemek dâvasını güderek en büyük hurafeye akıl hurafesine inananlardır. Sonradan Vehhabiliğin de ilhamını aldığı bu bâtıl mezheb sahibi İbn-i Teymiyye, Kur'ân'ı zahirinden anlıyor. Tefsiri hiç kabul etmiyor.(…)

42 Necip Fazıl Kısakürek, *İslâm ve İman Atlası*, 12. Basım, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2012, s.43-46, Necip Fazıl Kısakürek, *Dininizi Öğreniniz*, Yayına Hazırlayan: Suat Ak, 2. Basım, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2019, s.31-47. Millet kavramını "İslâmi" olarak tanımlama gayretinde olan Necip Fazıl, "Bizim millî dünyamızda Müslümanlar amelde Hanefî ve itikatta Maturidî mezhebine bağlıdır" şeklinde kurduğu cümleler onundaki Türk milliyetçiliğini gösterir. Doğu'ya giden, buralarda Büyük Doğu Cemiyeti'nin şubelerini açan bir kişi olarak Şafilikten habersiz olması düşünülemeyeceğinden bu çıkarımı yapmak mümkün olmaktadır.

43 Necip Fazıl Kısakürek, *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor,* s.48.

> Ve Muhiddin-i Arabî'yi İbn-i Teymiyye tekfir ediyor. Akıl; kuru, cüce, kör ve topal akıl… Anlamıyor sütreyi, perdeyi… Perdenin gerisindeki gamızayı, sırrı..
>
> İbn-i Teymiyye ekolü bugün Türkiye'de faaliyet halinde. Hattâ İslâmın şairlerinden bildiğimiz bazıları bile bunun tesiri altında kalmışlardır. Çünkü, asıl tesir bir kutuptan Vehhabiliğe, derken öbür taraftan Cemaleddin-i Efgani'ye ve Mısırlı Şeyh Muhammed Abduh'a geçer. Onlardan da bize yönelir. Bunlar, Batı'ya karşı İslâmı bu yoldan savunacak reformcular…
>
> Neyin reformu efendim?
>
> Reform, üstüne çimento püskürtülmüş ahşap bir bina gibi, binayı kurtarmak için bir payanda demektir. Sen İslâm'da olmayanı, İslâm'a mı hediye ederek onu kurtaracaksın? (…)
>
> Dava İslâm'ı icad etmek değil, keşfetmek… Bu sözüme dikkat: İcad etmek değil, keşfetmek… İşte beklenen inkılâbın esası ve işte Büyük Doğu… İslâm'ı yenileştirmek değil… Çünkü, o ebedi yeni…"[44]

Yazıda söz ettiği şairin Mehmet Âkif olduğunu birkaç satır sonra belirginleşir. Zira Âkif'in "Asrın idrakine söyletmelidir İslâm'ı" dizesini İslâm'ı müdafaa edeceğim diye çağa teslim olma ucuzculuğunun, tavizciliğinin bir örneği olarak görür ve İslâm'ın şairliğinin böyle olamayacağını söyleyerek Akif hakkındaki "İslâm şairi" vasfını aşındırır. Necip Fazıl'ın, Afgani ve Abduh hakkındaki yargılarını okuyunca şu noktayı da merak etmemek mümkün değil: Acaba Necip Fazıl, samimiyetinden şüphe etmediği Mehmet Âkif'i eleştirirken bu düşünürlerle dini algılama bakımından akraba olmasını da söz konusu etmiş midir? Bunu bir konuşmasında çok açık bir şekilde ifade ettiği dikkate alınmalıdır:

> "Bugün gördüğümüz Vehabilikte ve Akif'in mensup olduğu ekolde Cemaleddin ve Mısırlı Muhammed Abduh birinci derecede tesirli idiler…"[45]

Necip Fazıl'ın, bu konudaki tespitleri Sezai Karakoç'un *Mehmed Akif* kitabındaki yaklaşımları ile farklılık taşımaktadır.[46] Esasında bu üzerinde yeterince durulmayan önemli bir ayrımdır. Aradaki fark tam olarak nedir peki? Necip Fazıl, bu etkiyi fark ederek Mehmet Âkif'e dönük eleştirilerinde gündeme getirmiş, Sezai Karakoç ise bu etkiyi görmez-

44 Necip Fazıl Kısakürek, *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor,* s.50.

45 Necip Fazıl Kısakürek, *Konuşmalar,* 4. Basım, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1998, s. 220.

46 Sezai Karakoç, *Mehmed Akif,* 10. Baskı, Diriliş Yayınları, İstanbul, 2007.

den gelme ve belirsizleştirme tavrını ortaya koymuştur.[47] Âkif'in ne kendisini sevenlerce ne de kendisinden nefret edenlerce hakkıyla anlaşılamadığını kanaatine sahip olan Necip Fazıl, aradaki etkileşimi incelenebilecek bir konuya dönüştürmüş, fakat bunu yaparken onu zelilleştirmiştir. Necip Fazıl'a göre Âkif, Müslümanlığı derin, girift, saffet, hakikat ve esrarıyla kavrayamamış bundan dolayı da saf şiir ve sanatta üstün bir ses konumuna yükselememiştir. Dahası, şiire ve İslâm'a nüfuz bakımından sadece bir onbaşı rütbesinde gördüğü Âkif hakkında şunları söylemekten çekinmez:

> "Akif'te İslâmın içi, ruhu bâtını olan ve şiir ve sanatla beraber bütün eşya ve hâdiselerin gizli anahtarlarını saklıyan tasavvufî idrak ve mizaçtan eser yoktur. Akif'in, İslâmdan, zahir plânında görebildiği de, Şeyh Abduh ve Cemaleddin Efganî'nin rehberliğine bağlı, maalesef bir çıkmaz sokak istikametinden başka birşey değildir. Yüksek mahkemenize karşı sadet endişesini kaydetmek korkum olmasaydı, Şeyh Abduh ve tâbilerinin İslâmiyete tatbike kalkıştığı gençlik ve asrîlik aşısından, ebedî gençlik ve zindelik kaynağının ne kadar münezzeh olduğunu belirtir ve dolayısıyla dâvanın, İslâmiyeti olduğu gibi oldurmaktan başka bir şey olmadığını ve işte bu 'olduğu gibi'yi asırlar boyunca nasıl anlıyamadığımızı göstermeye çalışırdım. İşte bütün ölçü: İslâmiyetin asılda ıslaha ihtiyacı yoktur; bizim asılda idrâke ihtiyacımız vardır."[48]

Osmanlı Devletinin Avrupa karşısında bozguna uğramasından sonra, bu bozgunun sırlarını çözerek Müslümanlara dünya çapında bir varlık kazandırmanın nasıl gerçekleştirileceği Osmanlı modernleşme sürecinde çokça tartışılan konular arasında yer alır. Hem Batı'yı hem Doğu'yu bilmenin lüzumunun hissedildiği bu yıllarda ortaya çıkan isimler arasında Cemaleddin Afgani ile Muhammed Abduh'un özel bir yeri vardır. Bu iki ismin görüşleri Osmanlı aydınlarını genel olarak et-

47 Necip Fazıl, *Edebiyat Mahkemeleri*'nde Mehmet Âkif'i yargılarken Ankara Atatürk Lisesi edebiyat muallimi Fevziye Abdullah Tansel'in dilinden şunları söyler: " Akif'e göre edebiyat, ferdî tahassüsleri değil, ancak içtimaî yaraları teşhir eden, bunların çarelerini ortaya koyan bir vasıtadır. Muhammed Abduh ile Cemalettin Afganî'nin ileri sürdüğü fikirleri hemen aynen Mehmet Akif'in birinci Safahat'ından sonra neşrettiği eserlerde buluruz." Ardından savcı Akif'in ideolog tarafı hakkında şunları ifade eder: " Bu temayül, Akif'te şuurlu bir görüşün mahsulü değildir. 1908'den sonra başlar. Kör bir sevkle peşlerine takıldığı Abduh ve Afganî'yi tercüme etmekle kalır." Necip Fazıl Kısakürek, *Edebiyat Mahkemeleri,* 4. Basım, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010, s.52-53.

48 Necip Fazıl Kısakürek, *Edebiyat Mahkemeleri,* s.60-61.

kilemiş özellikle *Urvetü'l Vüskâ/Menar* çizgisi Mehmet Âkif'in çıkardığı *Sırâtımüstakîm* dergisi aracılığıyla biraz daha yakından bilinmiştir. Fakat onların kaynaklara dönüş olarak ifade ettikleri yaklaşımları, geleneksel çevreler tarafından İslâm'ı budama, ufalama ve düşman dünya anlayışına tabi kılmak olarak algılanmıştır. Necip Fazıl'ın bahsettiğimiz isimleri değerlendirmesinde iki husus öne çıkar: İlki söz konusu isimlerin II. Abdülhamid hakkındaki kanaatleri ikincisi ise din algısıdır. Bu iki isim ve etkilediği kişiler genel olarak II. Abdülhamid'e eleştirel bir tavır içerisinde olmalarıyla bilinirler. Hâl böyle olunca Necip Fazıl, bu iki ismi "Yahudilik ve Hıristiyanlık stratejisinin ve emperyalizma tuzağının istismar hedefine" düşmekle suçlar. II. Abdülhamid'in "felaket çığırı ve dalâlet iklimi içinde" ayrıca bu sefil düşünürlerle de mücadele etmek zorunda olduğunu kaldığını belirtir.

Necip Fazıl'ın çağdaş Müslüman düşünürlere temas ettiği yazılarında fasılasız tekrar eden ana tema "reformculuk" ve "kuru akılcılık"tır.[49] Bu temalar üzerinden başta İbni Teymiyye olmak üzere, Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh, Seyyid Kutup, Mevdudi ve Muhammed Hamidullah eleştiri konusu edilir. Türkiye'de etkisi hissedilen bu isimlerin 1970'lerde bazı konulardaki fikrî sorunlarının fark edilmesine rağmen, hemen hiçbirisinin etkisi fikrî bütünlüğe ulaşacak derecede olmadığı da kaydedilmelidir. Diğer taraftan bu isimler kendi zamanlarının tarihselliğinde Müslümanlar olarak tam da "şimdi yapabilecek" olanı yapma düşüncesini öne çıkarmışlardır. Dolayısıyla adı anılan âlim ve müellifler her halükarda Necip Fazıl'ın aksiyon olarak ifadelendirdiği hareket tarzının çok uzağında değillerdir.

Bahusus eleştirdiği müelliflerin düşüncelerinin tarihsel biçimlendiricisi/kök figürü olarak İbni Teymiyye'yi sürekli olarak gündeme getirmesi de önemlidir. Bunun bir din yorumu bakımından bir de siyasî bakımdan ele alınması gerekliliği bulunmaktadır. Ahmet Cevdet Paşa başta olmak üzere modernleşme sürecinde din algısı konusuna değinen isimler bir şekilde İbni Teymiyye ile ilgilenmek durumunda kalmışlardır. Vehhabilik meselesinin siyasî boyutları da düşünüldüğünde İbni Teymiyye'yi tartışmak her zaman aynı zamanda siyasî bir tartışma olmuştur. Necip Fazıl'ın, onu değerlendirirken sefilleştirme ve zelilleştirme siyasetini eş zamanlı olarak uyguladığı görülür:

49 Akılcılık eleştirileri yapan Necip Fazıl'ın Mutezile ve İbni Rüşd'ü anmaması dikkate değer bir ayrıntıdır.

"Şimdi bütün bu yolu kaybedişlerin, çamura saplanışların, her şeyi beş hasseden ibaret kuru akıl çerçevesine döküşlerin, ona da nasıl inandıkları ayrı bir mesele teşkil etmek üzere "Nas- Kur'ân hükmü" dışında hiç bir şey kabûl etmeyişlerin ve Kur'ân'ı kuru akla göründüğü gibi ele alışların baş temsilcisi İbn-i Teymiyye'ye sıra geliyor.

Sekizinci Hicrî Asrın bu kuru kafası, kendisinden birkaç asır ilerideki Vehhabiliğe, ondan 1 asır sonra da Mısırlı Muhammed Abduh ve Efganlı Cemaleddin'e (Cemaleddin Efganî) uzaktan ve yakındn ana zemini kurmuş ve İslâmı yıkılmak üzere bir bina farzedip onu dışından payandalamak isteyen daha sonraki (reform)culara doğrudan doğruya veya dolayısıyle dayanak olmuştur."[50]

Burada göz ardı edilmemesi gereken önemli bir ayrıntı var. Necip Fazıl, İbni Teymiyye'yi son kertede âlim olarak kabul eder fakat onun âlimliğini tek boyutlu görür. Bundan dolayı tek boyutluluk üzerinden İbni Teymiyye'yi bazı noktalarda öne sürdüğü görüşleri esas kabul ederek bütünüyle zelilleştirir:

"Bir âlim, evet... Fakat... Kuru, hedefini şaşkın, sır âleminin vecde düşürücü müşahadesini kaybetmiş ve derinliğini hikmet ufuklarını karanlığa boğmuş bir ilim, hiçbir şey bilinmemekten daha kötüdür. İbn-i Teymiyye bu ikinci sınıfın baş örneğidir, ve mesleği, kısaca şeraiti dış çehresiyle ele almak, onu uzunluğuna ve genişliğine ele alırken derinliğinden mahrum ederek hacimden uzaklaştırmak ve satıh haline getirmek ve bu yolda İslâma bir nevi maddecilik ve kuru akılcılık getirmeye kalkışmış olmaktır. Yâni İbn-i Teymiyye, şeraiti doğrulayıcı akla, onun gördüğünden ötesini kabûl etmemekle, farkında olmaksızın bir nevi selâhiyet ve hâkimiyet tanımış oluyor ki, akla böyle bir selahiyet ve dalâletin en dipsizine düşmek istiyor. Eğer insan "ben Kur'an-ı aklımla tefsir ederim" dese de tefsiri Beyzavi Tefsirinin aynı olsa yine küfürdedir. Aynı akılla Allah'ı inkâr edenler, ters tarafından İbn-i Teymiyye ile aynı daire içinde mahpusturlar. Bu bahis gayet girift ve uzundur ve İbn-i Teymiyye mektebinin bazı ihtilâtları, hattâ son zamanlarda yurdumuzda talebe kaydetmeye kadar giden sirayetleri ve kolayca yerleşme avantajı bakımından ne kadar üzerinde durulsa yeridir. Akla bahşedilen öyle bir kolaylık ve ucuzluk ki, yarım akıllara İlâhî esrara karşı bir nevi horozlanma sevdasını veriyor. İlâhî esrarı çözülmüş şifre kâğıtları halinde sepete attırdığının farkında olmuyor; ve işte bu haliyle günümüzde İslâm Enstitülerine kadar sızmış ve bazı gruplar arasında modalaşmış bulunuyor."[51]

50 Necip Fazıl Kısakürek, *Türkiye'nin Manzarası*, s.127.

51 Necip Fazıl Kısakürek, *Türkiye'nin Manzarası*, s.127-128.

Akıl eleştirisinde İmam Gazâli'yi anan Necip Fazıl, İbni Teymiye'nin yolundan gidenler olarak gördüğü iptidai akıllıları dini içinden zedeleyenler olarak anar ve bu bahsi şu cümlelerle kapatır:

> "Kocakarıların hayâl aynasındaki mevhum çizgilerle, Allahın esrar perdesindeki sonsuzluk nakışları ve tasavvufun sahtesiyle gerçeği arasında ayırd edici meleke, işte İbn-i Teymiyyede mevcut olmayan selim akıl ve mümin kalbleri ışıldatıcı ilahî nurdur.
>
> Nur yoksunu, o..."[52]
>
> "Ve bütün Arap âleminde birtakım kaba akılcılar... İbn Teymiyye'ciler... Reformcular... Bir tek şey söylemek isterim: Bir ev düşünün ki, yıkılmak üzeredir. Ne lâzımdır? ... Payanda... Eyüp Sultan'daki ahşap ev... İslâmsa temeli ezelde atılmış, çatısı ebedde olan binadır. Payandaya muhtaç mıdır? Payandayı, yani reformcuları tek kelimeyle silin."[53]

Hicaz'daki Vahhabiler'i İbni Teymiyye mektebinin sürdürücüsü olarak değerlendiren Necip Fazıl İbni Teymiyye'yi gelmiş geçmiş yobazların en büyüğü olarak kabul eder. Vahhabilikten etkilendiğini düşündüğü bütün isimler onun nazarında reformcu olarak anılmaktan kurtulamayacaktır. Bunların Osmanlı Devletinin merkezine etki etmeleri eleştirilir. Cemaleddin Afganî en çok eleştirilen isimlerden biridir. II. Abdulhamid'in ona yüz vermek bir yana memleketten defettiğini anlatan Necip Fazıl'da geçişler çok hızlı olur. Meşrutiyet devrinden Muhammed Hamidullah'a bir anda geçilir oradan Mevdudi'ye ulaşılır. Onların eserlerinde ortaya konan bakışı "zehirle pişen aş" olarak anar. Muhammed Hamidullah hakkındaki yargıları ise şöyledir:

> "Ben Erzurum'da konferans verirken Hamidullah oradaydı. Gelmedi konferansa... Ve ertesi gün bir toplantı oldu. Birkaç mümessilini gönderdi, kendi yine gelmedi. Niye gelmez? Kitabını daha açarken yüzümüze çarpıyor reformcu ve İslâmdan şüphe duyan adamın mahiyeti.. Bir kere ismi yanlış, berbâd: (İslâmın Peygamberi)... Olur mu öyle şey? Adem'den kendisine kadar gelen dinin tamamlığı.. Ona, İslâmın Peygamberi demekte tahdit vardır, tahsis vardır, bir köşeye koyma vardır!..
>
> Ve sonra diyor ki: "Ben Fransızlar tarafından çok himaye edildim, onlara bir çeviri olarak bu eserleri yazıyorum!..." Ya

52 Necip Fazıl Kısakürek, *Türkiye'nin Manzarası*, s.129.

53 Necip Fazıl Kısakürek, *Hesaplaşma*, Büyük Doğu Yayınları, 10. Basım, İstanbul, 2010, s.55.

> demek sen eserini müslümanlara değil, Fransızlara yazıyorsun!... (...)
>
> Bunlar Mîracı reddediyor ve ona "yalnız ruhanîdir, rüyadır" diyorlar...Utanmadan.. Sözde Allahın kudretini imtihana çeken adamlar!... Bu adamların Allaha inandığı söylenemez!.. Mîraç ruhanî; maal cismanidir!... Bunları tanımadan bu notayı çalamayız!... Bu reformcular İslâmı çürük olarak kabul etmişlerdir. Dıştan payandalamaya başlarlar. Hani bazı ahşap evler vardır; üstüne beton püskürtülür."[54]

Hamidullah'ın fikirlerinin eleştirildiği bu vasatta çok okunduğu dolayısıyla yaygın olduğu söylenemez. Sadece ilahiyat çevrelerinde kısmi bir etkisinden söz edebileceğimiz müellife karşı bu kadar ağır eleştirilerin yapılabilmiş olması üzerinde düşünülmesi gereken bir ayrıntıdır. Şu soru muhakkak sorulmalıdır: Necip Fazıl'ı bu kadar öfkelendiren şey nedir? Burada belirleyici unsur, görünüşte zararsız olan bir âlimin yaklaşımlarının Necip Fazıl'ın varlığı açısından tehlikeli görülmesidir. Hamidullah'ın ve eserleri tercüme edilmeye başlanan İslâm âlemindeki bazı isimlerin Yüksek İslâm Enstitüsü öğrencileri başta olmak üzere gençlik arasında sevilen, kanaat ve fikirlerine itibar edilen müellifler olarak öne çıkmaya başlaması, Necip Fazıl'ı ve etrafındakileri endişelendirmiştir. İşte bu süreçte yukarıda örneklerini gördüğümüz türde gönül kırıcı ve tahrik ürünü pek çok yazı kaleme alınmıştır.[55]

V

1947 yılından 1983 yılına kadar sekiz kez hapse giren Necip Fazıl, bu yıllar arasında devamlı surette Cumhuriyet devrinin Batılılaşma politikasını eleştiriye tabi tuttu.[56] Cumhuriyet devrine dönük olarak geliştirdiği eleştirilerde karşımıza çıkan bir husus da eleştirel zeminin büyük ölçüde Batılı bir arka plan içinden yapılmış olmasıdır. Eserlerindeki kavramlar, isim atıfları onun söyleminin kendisine temel aldığı Fransız kültürelliğinden ne kadar etkilendiğini gösterir.

54 Necip Fazıl Kısakürek, *Hesaplaşma*, s.83-84.

55 Metin Önal Mengüşoğlu, *Mağrur Öfke: Necip Fazıl,* Okur Kitaplığı Yayınları, İstanbul, 2013, s.94.

56 Necip Fazıl Kısakürek, *Müdafaalarım*, 9. Basım, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2008.

Necip Fazıl'ın Batılı düşünceler hakkındaki bilgileri özellikle Fransız düşüncesi hakkındaki kanaatleri birincil kaynaklardan edinilmiştir. Kendisinin Pascal, Blondel, Bergson vb. isimlerden Alman filozoflardan Nietzsche, Schopenhauer, Martin Heidegger, Carl Schmitt gibi isimlere atıf yapması bu düşünürleri ve onların kullandığı temel kavramları tanıdığını hissettirir. Onlar üzerinden İslâmî meseleleri, kavramları belirginleştirmeye çalışması dönemin diğer Müslüman yazarları ile benzeşmektedir. Necip Fazıl'ın, eleştirdiği isimler çerçevesinde mutlaka akıl eleştirini daima ön planda tutmuş olması temellerini büyük ölçüde Fransız felsefesinden (Pascal, Bergson ve Blondel) alır. Bilindiği üzere, öteden beri Fransa'da inancı akıldan üstün tutan bir tartışma vardır. Dinle aklın bu şekilde karşı karşıya getirilmesi bir yönüyle Cumhuriyet devrinin kurucu ideolojisinin İslâmî epistemolojiyi yerinden etmek için sürekli olarak akla yapmış olduğu vurgudan bağımsız değildir. Bu söylemin beslediği aydın muhitlerinde "gericiliğin" karşısına "özgür düşünce"nin çıkarılması hatırlandığında Necip Fazıl'ın kuru aklı küçümsemesi, akılcılığı yermesi kısmen anlaşılabilirse de bu üslubu Müslüman düşünürleri de aynı kulvara dâhil ederek yapmış olması adaletli bir değerlendirme değildir. Dolayısıyla söz konusu batılı düşünürlerin fikirlerinin Necip Fazıl üzerindeki etkisi araştırılmadan, onun akıl eleştirilerinin bihakkın anlaşılması mümkün değildir. İyi temellendirilmiş bir yargıya, ancak bu farklı düşünürlerin yaklaşımları bilinerek varılabilir.

Mesela İslâm'ın iş ve hareket ölçülerini, Allah için neleri sevmek nelerden nefret etmekle mükellef olduğunu, bilmenin gerekliliğini anlattığı İmâ*n ve Aksiyon* konferansı ilginç bir metindir. 4 Ağustos 1963'te bir Pazar akşamı verilen bu konferans Milliyetçiler Ocağı tarafından düzenlenir. Necip Fazıl, burada iman ve ameli anlatır fakat İslâm'ın baş kavramlarından biri olan amel kelimesinin aslî ve esasî güzelliğini kaybetmiş olmasından dolayı aksiyon kelimesini kullanır.[57] Necip Fazıl, "miskin kıpırdanışlardan uzak", "fiilde erimiş fikir" olarak gördüğü aksiyonu sıradanlığın üstü, harika yenilik ve çetinlik şartları içinde insanın kendi kendisini ve içinde bulunduğu toplumu aşma çabası olduğunu belirginleştirdikten sonra "İslâm'ın ebedî bir cehd, bir aksiyon dâvası olduğunu" belirtir. Bergson'dan hareketle her an yeni olmayı, yeniyi yakalamak için sonsuz bir çabanın gerekli olduğuna dikkat çeken Necip Fazıl'ın yeniye vurgu yapan çağdaş Müslüman düşünürleri sürekli bir biçimde aşağılaması, hor ve hakir görmesi izah edilebilir bir tutum/tavır değildir.

57 Necip Fazıl Kısakürek, *İmân ve Aksiyon* 19. Basım, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010, s.11.

Necip Fazıl'ın birincil kaynaklara dayalı Batı bilgisinin aynı oranda çağdaş Müslüman düşüncenin önemli figürleri için geçerli olmadığını belirtmemiz lazımdır. Muhammed Hamidullah hakkındaki kanaatlerini ve atıflarını ele alalım mesela. Onun *İslâm Peygamberi* adlı eserinin adını bazı kitaplarında doğru olarak anmaz Necip Fazıl. Hamidullah'ın oryantalistlere dönük eleştirilerini nazarı itibara almadan Abdullah Cevdet'in kitabını Türkçeye çevirdiği Dozy ile karşılaştırır. Bu karşılaştırma bir bakıma Dozy'nin bu tarz tartışmalarda zelilleştirme siyaseti açısından oldukça fonksiyonel bir isim olmasından kaynaklanır. Toplumsal refleksler in hangi isimlere odaklandığını bilen bir yazar vardır karşımızda. Zaten Hamidullah'ı bütünlüklü olarak değerlendirdiği bölümde "dalâlet kumkuması" ifadesini kullanması bunu özetler mahiyettedir.

Necip Fazıl, bu genellemenin ardından Muhammed Hamidullah'ın *İslâm Peygamberi* eserini adından başlayarak eleştirir. Öte yandan *Çöle İnen Nur* eserinin müellifi olarak kendisinin sahip olduğu duygucu/hissiyat öncelikli din algısından dolayı Hamidullah'ın eserinin baştan sona kuru akılla kaleme alındığını da ifade eder. Toplam 19 maddede bu eseri kendi ölçüsü doğrultusunda eleştirdikten sonra şu yargıya varır:

> "Evet; bütün bunları eyleyen, dinden, imandan, aklın içyüzünden, felsefeden, Doğu ve Batı muhasebesinden ve her idrak fakültesinden yoksun bir bedbahtın İslâm, âlim ve mütefekkiri diye piyasaya sürülmesinden ve bugüne dek bir fikir ve itikat jandarması marifetiyle durdurulmuş olmamasından büyük felâket düşünülemez."[58]

Hamidullah eleştirilerinde Buda'nın peygamber olma ihtimali üzerinde durması gibi birkaç husus dışarıda bırakılırsa genellikle Hz. Muhammed'in hayatı söz konusu olduğunda ortaya çıkan ihtilaflı konulardan mucizeler etrafında meydana gelen farklı yorumların öne çıkarıldığı görülmektedir. Rahip Bahira rivayeti, süt kardeşinin peygamberin sırtını ısırması, miraç, ayın yarılması gibi konulara yoğunlaşmaktadır.[59]

58 Necip Fazıl Kısakürek, *Türkiye'nin Manzarası*, s.125

59 "Hamidullah mı Baidullah mı?" başlıklı bölüm şu şekildedir:

1. Her şeyden evvel eserine "İslâm Peygamberi" adını koymakla bütün zaman ve mekânın ve topyekün kainatın efendisine, tek Peygamberine âdeta mahdut bir saha, muayyen bir daire çizen, onu birdenbire göze çarpmayacak şekilde dar bir tefrik ve tahsis çemberi içine alan ve böylece en azılı İslâm düşmanlarından Hollandalı müsteşrik Doktor (Duzi) ağzıyla konuşan...

Hamidullah'ın eserlerini yüzeysel olarak okuyan biri bile, onun eserini mahkûm etmeye dönük seçici tavrın farkına varacaktır. Zaten bu yıllarda bilen bilmeyen çoğu kimse tarafından suçlanan Muhammed Hamidullah aleyhinde kampanya düzenlenen isimlerin başında gelir.

2. İslâmın o da hatır için, orta seviyeyi hedef tutturucu bir din olduğunu kaydeden ve dolayısıyle yüksek seviyeye mahsus olmadığı hissini sinsice veren (s. 14)…
3. İç ve dış bütün ilimlerin sahibine, Suriye Hıristiyanlarından din bilgisi almış olmayı yakıştıran (s. 21)…
4. Nebiliği, nebiliğin meydana gelişini basit dünya sâiklerine ve toprak üstü sebeplere bağlıyan (s. 25-29)…
5. Çölde sütkardeşi küçük kızın omuzunu, hayat boyu iz kalacak şekilde ısırdığını yazan (s. 40)…
6. Rahip Bahîra Vak'asında "istihfaf mevzuu 9 yaşında bir çocuğun simasında" nebilik alameti bulunamayacağını ve buna inanmanın "safdillik" olacağını öne süren (s. 46)…
7. "Çocukluğunda puta bir esmer koyun hediye ettiğine" ait bir rivâyeti kaydedebilen (s. 47)…
8. Allah'ın sevgilisi ve insanoğlunun en güzelini düztaban diye vasfeden (s. 55)…
9. Vahy ânındaki esrarlı tecellileri "onların ifadesine göre" kaydiyle kendi kanaatinden uzakta tutan ve bu uslûpla şüpheli gösteren (s. 66)…
10. Bir tecellinin şeytani mi melekî mi olduğunu tahkik mevzuunda "melekse çekilir gider, şeytansa kalır seyreder" gibilerden ilk zevceleri mübarek Hazret-i Hatice ile aralarında edep dışı sahneler îma etmeye kadar varan (s. 69)…
11. Buda'yı Peygamber sayan (s. 69)…
12. İlk müslümanları şahsî yakınlık ve menfaat sebebiyle imana gelmiş farzeden (s. 72)…
13. Şakk-ül Kamer vesilesiyle mucizeyi bıyık altından alaya alan ve kendisini dışarıda bırakıcı şekilde nakillere bağlıyan (s. 82)…
14. Bazı müminlere mucizelerinden ziyade menfaat teminiyle tesir ettiği gibi bir hükmü dile getirebilen (s. 83)…
15. Miraç mu'cizesini sadece rûhi bir hal sayan ve rûhânî-cismânî, rûh ve madde bu miracı kabul etmeyen (s. 92)…
16. Dünyamız küre şeklinde olduğuna ve bir tarafında başa isabet eden gök, mukabil tarafında aynı adamın ayağı istikametine düştüğüne göre Arş'ı tepede aramanın imkânsız olduğunu söyleyecek kadar ebleh ve iptidai bir mantık kullanan ve büyük münhanilerle büyük müstevilerin iç içe olduğuna ve birleştiğine dair yeni fizikten ve (Aynştan)dan bile haberi bulunmıyan ve İslâm da Allah'a mekân tahsisi olmadığını bilmemezlikten gelip Mirac'ı Allah'a mekân tayin etmiş olmak gibi gösteren (s. 92)…
17. İslâm'dan önce Kudüs'te mescid bulunmadığını iddia edecek kadar cehâlete düşen, hattâ Kur'ân-ı bile yalanlamaya kadar giden (s. 93)…
18. "Tedavi için sadece tükürüğü vardı..." lâfını edebilen (s.106)…
19. Eserini baştan başa kuru aklın en âdîsi ve bizzat akılla iflas ettirilmişi üzerine bina eden ve onun önsözünde Fransızlardan gördüğü misafirperverliğe mi Kâbele için yazdığını, yani kiliseyi memnun edebilmek çabasında bulunduğunu itiraf eden…" Necip Fazı Kısakürek I, *Türkiye'nin Manzarası*, Büyük Doğu Yayınları, s. 23-125.

Bu süreçte ortaya atılan iftiralar sadece gençleri Hamidullah hocaya karşı kışkırtmakla kalmamış laf taşıyıcıların dolduruşuna gelen epey yazar da olmuştur.

1950'li yıllardan itibaren Zeki Velidî Togan'ın tavassutuyla Türkiye'ye gelip gitmeye başlayan Muhammed Hamidullah ilahiyat alanında yaşanan kurumsal gelişmelerle birlikte geniş kitlelerce kısmen tanınır olmuştur; ancak onun özellikle siyerle ilgili belli konulara yaklaşımı muhafazakâr kitle üzerinde büyük bir uyandırmıştır. Necip Fazıl, bunun ötesine geçerek Hamidullah'ın 1960 sonrasında Türkiye'ye gelişini de sorgulayarak onu tümüyle itibarsızlaştırmaya çalışır. İstanbul Üniversitesi rektörü Sıddık Sami Onar'ın Hamidullah'la olan münasebetini gündeme getirir:

> "Ayrıca bu adamın bir zamanlar 6000 lira aylıkla Sıddık Sami Onar nam kişi tarafından Üniversite (konferansiye) tayin edilmiş, yani (Makaryos) dan beter bir kişi marifetiyle İslâm hakikatlerini göstermeye memur kılınmış olması, islâmiyeti göstermek değil, gömmekten başka bir şey olmayan gayeyi açıkça belirtir."[60]

Necip Fazıl'ı gençlik yıllarında fakülte öğrenimi boyunca takip eden, konferans ve kitaplarından faydalanan M. Serhan Tayşî, onun değerlendirmelerinde hissî yönün ağır bastığı yorumlar çerçevesinde şu olayı anlatır:

> "Muhammed Hamidullah Türkçe bilirdi, ama bir konferans sırasında seri bir şekilde konuşmasına yetecek seviyede değil demek ki, Fransızca, İngilizce ya da Arapça konulurdu. Fransızca konuşursa Salih Tuğ, Arapça konulursa Ahmet Suphi Furat, İngilizce konulursa da şu anda ismini hatırlayamadığım başka biri devreye girerdi.
>
> Yine bir konferans sırasındaydı. Necip Fâzıl salona geldi, arka sıralardan birine oturdu. Hamidullah, mutadı olduğu üzere soruları cevaplamaya başlayınca da, elini kaldırıp Efendimiz'in Mirac'ına dair ne düşündüğünü sordu.
>
> Necip Fâzıl, fıtratı icabı, hiçbir meseleyi soğukkanlı olarak tartışamadığından, karşılıklı soru-cevabı tartışmaya dökmeye başladı. Hamidullah, sükûnetini bozmadan ve gülümsemeye devam ederek karşılık veriyordu. En sonunda baktı olmayacak, kibar bir şekilde, Necip Fâzıl'a şunu söyledi: 'Ben böyle karşılıklı atışma şeklinde münazarayı tercih etmiyorum. Bu hususta bir risale kaleme

60 Necip Fazıl Kısakürek, *Türkiye'nin Manzarası*, s.126.

alın, ben de bildiğim kadarıyla cevap vereyim' dedi. Necip Fâzıl 'Mesele anlaşıldı,' dedi ve münakaşayı bitirdi.

(...)

Hiç tereddüde mahal bırakmadan diyebilirim ki, bu meselede Necip Fâzıl yanılıyor. Ben Hamidullah'ın konferanslarını takip ettim, İslâm *Peygamberi*'ni satır satır okudum. Herhangi, bir suç unsuru yok! Necip Fâzıl, büyük ihtimalle, kendisine laf taşıyanların dolduruşuna gelmiştir. Koskoca İslâm *Peygamberi*'ni oturup da dikkatli okuduğunu hiç sanmıyorum ben."[61]

Necip Fazıl, Hamidullah'ın ardından Mevdudi'nin *İslâm'da İhya Hareketleri* eserini yine aynı hissî yanı ağır basan üslupla eleştirir. Mevdudi'yi Hamidullah'la karşılaştıran Necip Fazıl, Mevdudi için "ondan biraz daha hafif, fakat dalâlette yine çok ağır" diyecektir. Mevdudi ile ilgili değerlendirmelerinin yoğunlaştığı noktaları anlamak açısından şu satırları birlikte okumakta fayda var:

"İslâmda İhya Hareketleri" adlı eserinde bu adam, dar ve kuru aklı biricik metot olarak kullanıyor, bu metodun baş temsilcisi İbn-i Teymiyye'yi göklere çıkarıyor, İmam-ı Rabbânî Hazretleri gibi beyninin her zerresi güneş, bir iç ve dış kahramanını yalnız dış cephesiyle ele alıp içini görmemezlikten geliyor, İmam-ı Gazâlî Hazretlerini gûya "müceddid-yenileyici" tanıdıktan sonra onda bir takım zaaflar buluyor ve bu zaafları üç noktada topluyor. Hadis ilminde eksikliği (rasyonel-akli) ilim tesirinde kalışı ve tasavvufa kapılışı... Böylece tasavvufu, yâni Kâinat Efendisinin bâtın nurunu inkâr etmiş ve hakikatte kendi metodu olan kara aklı İmam-ı Gazalî'ye mal etmek ve yermekle tezatların en gülüncüne düşmüş bulunuyor. "Hadiste zayıf" demesi de, akılla aklı yenen büyük kahramanın iç kanal mevzuunda gösterdiği hadislere muhalefetinden doğuyor. (...) Tasavvufu karikatürlerinden ayıramayarak tam inkâr ve kendisini zımmen Mehdî kabul edişi de eserinin sonunda (...)

Ben de el yazısı mevcut bir şahadete göre de, bizzat bu şahidin "mezhebiniz nedir?" sualine "mezhebim yok!"cevabını veren sapık..."[62] Temel epistemolojik fikirlerde ortaya çıkan belirgin farklılık Mevdudi'nin "işini" bitirmek için kullanılan ağır ve aşağılayıcı üslup hemen fark edilir:

61 M. Serhan Tayşî, *Ali Emîrî'nin İzinde*, Yayına Hazırlayan: Taha Kılınç, Timaş Yayınları, 2009, s.242-243.

62 Necip Fazıl Kısakürek, *Türkiye'nin Manzarası*, s.126.

Necip Fazıl, Seyyid Kutup'a da değinir bu eserinde. Tam ve gerçek bir şehide yakışır bir ölüm şekliyle can verişini takdir ettiği Kutup'u Hz. Osman'ı eleştirdiği için gündemine alır ve şunları söyler:

> "Seyyid Kutup'un, Hazret-i Osman'a çatmış bir zat olduğu- bana aynen Arapça metni gösterdiler- ve son anda istiğfar edip etmediği meçhûl bulunduğu düşünülecek olursa İslâm adına büsbütün tüylerimiz ürperir ve bu gibilerin eserlerini basanlarla, benimseyenlerle ve İslâm'ın kurtuluşunu onlara bağlayanlara acımak gerekir."[63]

Necip Fazıl, İslâmcılığın paradigmatik yazarlarından Seyyid Kutup'u eleştirirken ortaya koyduğu spekülatif düşünceleri bizzat metinler üzerinden oluşturma yoluna gitmediğinden, Seyyid Kutup külliyatını okuyup tek tek eleştiri yazmaz. Daha çok söylentilerin etkisinde kalır, dönemin yayıncıların çevirilerinde karşılaşılan sorunlar da buna eklendiğinde mesele içinden çıkılmaz bir hâl alır. Sahabeyi birtakım siyasî icraatlarından ötürü ufak da olsa eleştirmek Necip Fazıl için affedilemeyecek derecede büyük bir günah olduğu için bu konudaki ifadeleri okurlarını çileden çıkaracak ölçüde ağırdır. İfadelerin sert olmadığı hatta onu takdir ettiği durumlarda bile Kutup'un hayatının bir döneminde sahabeyle ilgili yazdıkları mutlaka gündeme getirilir. Hz. Muhammed zamanından bu yana Müslüman dünyada ortaya çıkan sahte kahramanlara değindiği satırlarda Müseyleme-tü'l Kezzâbdan başlayarak, Nasırlara, Burgibalara, Buttolara değindikten sonra Nasır'ın karşısında "halis kahramanlardan bir büyük şehit" nitelemesiyle andığı Seyyid Kutup hakkında şunları yazar:

> "Onun bir tek sözü, ne çapta kahraman olduğunun delilidir. Düşününüz ki, can pazarının olduğu yerlerde menfaatin rol oynadığı yerlerde insanlar vicdanlarından neler feda ediyor! Bir de can pazarının hükmettiği yerdeki hallerini düşünün! Eğer şeriat ölçüsünü istiyorsanız, vereyim: Bir insanın ölümle tehdit edildiği yerde, küfür kelimesini söyleme mecburiyeti halinde, şeriat, o kelimeyi söylemeye müsaade eder; kalben mümin kalmak şartıyle... Fakat söylemezseniz, şehid olursunuz! Nâsır, Seyyid Kutub'a haber gönderiyor: "Benden af dilesin, tarziye versin ve kurtulsun!" şu cevabı alıyor: "Bir mümin bir münafıktan af dilemez; ölümü pahasına da olsa...." Ve şehid oluyor. Seyyid Kutup takınmış olduğu

63 Necip Fazıl, *Türkiye'nin Manzarası,* s.127.

> sosyalizma tavrı ve büyük sahabi Hazret-i Osman'a dil uzatma olma felâketinden istiğfar ederek can verdiyse büyük şehiddir."[64]

Necip Fazıl, Kutup hakkında konuşurken, onun hem Hz. Osman'a dönük eleştirilerini hem de sosyalistliğini gündeme getirir. Oysa Kutup'un sosyalistliği hayatının sonlarında değil kırklı yıllardadır. Dolayısıyla Necip Fazıl'ın eleştirilerinde bir kişiyi değerlendirmek için gerekli olan asgarî biyografik bilgileri ve bunun içinde oluşan farklılıkları birleştirmeye çalışmak gibi bir çaba görülmez. Kaldı ki, Kutup'un en önemli boyutu Müslüman dünyanın modernlik karşısında ortaya koyduğu eklektik yaklaşımları aşmaya dönük çabasıdır.[65] İnkılapçılığı, toplumsal değişime ve yönteme yüklediği anlam, cesareti ve daha pek çok noktada Necip Fazıl'ın aslında uzağında görmeyeceği bir kişilik hakkında sadece Hz. Osman meselesi üzerinden ağır ve hakaretamiz ifadelere müracaat etmiş olması tam anlamıyla bir talihsizliktir. Bu durum aslına bakılırsa Necip Fazıl'ın Kutup'u detaylı bir şekilde tanımadığının da göstergesidir. Belli noktalarda epeyce örtüşen görüşleri bulunan Mevdudi ile Seyyid Kutup'u eleştirirken kullanmış olduğu üslupta belirgin bir farklılık göze çarpar. Muhtemelen bu farklılık Kutup'un Nasır rejimi tarafından idam edilmiş olmasından kaynaklanan konuşmaktan kaçınma tercihi ile de alakalıdır. Öte taraftan Hz. Osman'ın bazı icraatlarını eleştiren Kutup'un *Yoldaki İşaretler* eserinde ondan söz ederken olumlu ifadeler kullanması da dikkate alındığında, Kutup'un tümüyle eleştirellik üzerine kurulu bir zeminden yola çıkmadığını görülecektir. Sahabenin hepsinin hiç hata yapmayan kişiler olarak algılanması konusunda, sahabenin eleştirilebilirliğinin ilk örneğini, Türkiyeli okur Türkiye dışından Mevdudi ile görür.[66] Zira o, *Hilafet ve Saltanat* adlı eserinde önce Osman bin Affân zamanındaki ardından da Beni Ümeyye devrindeki birtakım yanlışlardan rahat bir dille bahseder. Fakat Necip Fazıl, Mevdudi'yi bu eseri üzerinden dolayısıyla Hz. Osman'ı savunmak için eleştirmez, *İslâmda İhya Hareketleri*'ni merkeze alan bir eleştiri gerçekleştirir.[67] Aslında Necip Fazıl'ın yorum-

64 Necip Fazıl Kısakürek, *Sahte Kahramanlar*, Büyük Doğu Yayınları, 18. Basım, İstanbul, 2010, s. 45-46.

65 Kürşad Atalar, Çağdaş Müslüman Düşünce- Sembol Şahsiyetler-,Pınar Yayınları, İstanbul, 2014, s. 163.

66 Abdullah Burak Bircan-Mehmed Kürşad Atalar, *Ercümend Özkan ile* İslâmi *Hareket Üzerine,* Anlam Yayınları, Birinci Basım, Ankara, 1997, s.376.

67 Kısakürek'in sahabi hakkındaki kanaatleri için ömrünün son yıllarında kaleme aldığı "ilmihal" kitabına bakılabilir. Necip Fazıl Kısakürek, *İslâm ve İman Atlası*, 12. Basım, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2012, s.51-52.

larındaki bu seçici tavır, Türkiye'deki etkilerinden dolayı bir bakıma kendisine rakip olarak algıladığı isimlerin eserlerini büyük bir dikkatle okumamaktan kaynaklanmaktadır. Muhtemelen bu değerlendirme şeklinde karşılaşılan bariz üslubun negatifliği bu isimlerden duyulan hoşnutsuzlukla alakalıdır. Eğer durum bu şekilde ise, meselenin daha iyi kavranabilmesi için psikanalizin nasıl bir katkı sunabileceği sorusu devreye girecektir.

Şüphesiz bugün için önemli olan, Necip Fazıl'ı anlamaya ve eleştirmeye yönelik çabaları imkânsızlaştıran azizleştirme ve tabulaştırma politikasının vardığımız noktada onun hak etmediği bir kadere; sessizliğe ve unutulmaya mahkûm eden başlıca etken olmasıdır. Oysa hemen herkesin olduğu gibi onun varisi olanların da Necip Fazıl'dan eserlerini tartışarak hâlâ öğreneceği şeyler de vardır. Bahsettiğimiz çerçevede Necip Fazıl, belli bir tarihsel dönemde, o anki pratik meseleleri öne çıkararak; hasım gördüklerini hiç de haklı ve hakkaniyetli olmayan bir eleştiri bombardımanına tabi tutabilen bu arada da birçok hataya düşebilen bir isimdir. Gelgelelim düşünce tarihinde bu tarz hataları yapmamış tek bir isim bulabilir miyiz? Hele nihai tahlilde harekete dönük bir şey olan İslâmcılık söz konusu olduğunda, belki hiçbir politik dolayısıyla pratik kaygısı olmayan; çekildiği köşesinden yazan bazı isimler bu eleştiriden muaf olabilir. Fakat onlar da düşüncelerini örmek için çekildikleri köşelerin münzevî hırkalarından dolayı eleştirilebilir.

Dönemsel etkilenmelerin, şahsî husumetlerin etkili olduğu yukarıdaki değerlendirmelerin ardından Necip Fazıl'ın ölümünden iki ay önce, Mart 1983'te yayımlanan bir söyleşisinde yer alan dünya Müslümanlarına tavsiyesinde de benzer hususların silik de olsa görülmesi kanaatlerindeki sürekliliği kavramak bakımından önemlidir:

> "İslâm alemi, şeriattan zerre feda etmeksizin, onu yeni zaman ve mekâna tatbik edecek mütefekkire muhtaçtır. Yoksa kaba softa ham yobaz tipi ile cahil ve nasipsiz reformcuya ümit bağlanacak olursa, İslâm aleminin hali şu anda nasılsa işte öyle olur!.."[68]

Necip Fazıl, bir İslâmcı olarak toplumsalı ve toplumsala müdahaleyi önemseyen ve yine bir gelecek varsa bunun İslâmî ilkelerin belirlediği bir gelecek olacağını ömrünün sonuna kadar inanmışsa çağdaş Müslüman düşünce hakkındaki kanaatlerini de ömrünün sonuna kadar mu-

68 Necip Fazıl Kısakürek, *Konuşmalar*, İstanbul, 4. Basım, Büyük Doğu Yayınları, 1998, s. 297

hafaza etmiştir. Bu yüzden Necip Fazıl'ın düzyazılarında ricat durumundan bahsedilemez fakat bunların yerli yerine oturtulabilmesi için tarihselleştirilerek anlamlandırılması gerekmektedir.

Şimdi Necip Fazıl'ı eleştirmek ve gerekli olduğu zaman da hakkını teslim etmek yani soğukkanlı bir değerlendirme her zamankinden daha büyük önem taşıyor. Elbette bunun yolu sadece "geri dönmek", altmış sonrasında üretilen dönemsel düşünceleri hayırla yâd etmek olamaz; bu yapılacak olsa bile bu tavır bize yeni ve anlamlı bir düşünce imkânı sunmaz. Ancak, altmışlardan sonra öne çıkmaya başlayan düşünce yapıları ve bunları besleyen alim ve müellifler karşısında, kırklı yıllardan itibaren bir düşünceyi/hareketi örgütleyerek bir alternatif olarak ortaya çıkmaya cesaret etmiş bir yazarın kanaatlerine derli toplu bir şekilde yaklaşmak birtakım sorunların fark edilmesini ve bunları aşmak için önemli imkânlar sunacaktır bize. Bu ipuçlarını değerlendirmenin yolu ise, hem hısımları hem de hasımları tarafından Necip Fazıl'dan esirgenmiş olan saygıyı ona göstermek, onu eşitimiz, yol arkadaşımız ve çağdaşımız olarak görerek eleştirmek, kutlamak ve anlamaya çalışmak olmalıdır.

O halde son söz Necip Fazıl'ın *İslâm ve İman Atlası*'nda sadakate çağrı olarak yaptığı sözlerden biri olsun:

> "Bugünkü İslâm milletinin, içinden ve dışından islâm nizâmını yepyeni bir ifâdeye kavuşturmayı dileyelim ve bunun duâsını edelim."[69]

69 Necip Fazıl Kısakürek, *İslâm ve İman Atlası*, 12. Basım, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2012, s.53.

Necip Fazıl Kısakürek'te İslâmcı Refleksler

MUSTAFA TEKİN

Yenilmişlik, her şeyden önce bir izzet ve onur meselesidir. İslâm dünyası Batı karşısında yenilince, bunun şokunu farklı ölçülerde ve boyutlarda yaşamıştır. Bilhassa açık işgale uğrayarak sömürülen müslüman ülkeler iki boyutlu bir ezilmişlik yaşamışlardır. Birincisi, ülkelerinin açıktan işgale uğrayarak yaşadıkları derin kriz ve bunların oluşturduğu travma. Meselâ; Küfede oturmuş bir İngiliz'i sırtında taşıtan Afrikalı kadın manzarasının ilk planda yaraladığı şey, müslüman izzet ve onurudur. Fakat müslüman ülkelerde yaşanan bir başka durum, müslümanları daha çok yaralamıştır. O da açık işgal bitince, batıcı zihniyetler karşısında yenilgi psikozunu yaşamaya devam etmesi. Aslında sömürge ve batılı yönetim, hala İslâm dünyasının derin buhranında etkili olan iki temel kavramdır denilebilir.

Osmanlı Devleti söz konusu olduğunda bu travmanın şu açıdan derinleşebileceğini tahmin edebiliriz: Uzun zaman boyunca İslâm dünyasının liderliği ve aktörlüğünün ardından bu yenilgi, kendisini "İslâma nispet eden insanlar için kolay bir durum değildir. Bugün bile bu travmanın aradan uzun yıllar geçmesine rağmen "haşmetli günler" hatırlamalarında görebiliyoruz. Necip Fazıl Kısakürek, böyle bir konjonktür ve hafızanın içinden itirazlar yükselten önemli bir şahsiyettir.

Her dönemin insanı kendi zamanında ve o günkü şartlar çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bugün ulaştığımız noktadan bugünkü zihinle Necip Fazıl'a baktığımız zaman, Onun düşünceleri bir zemine oturtmakta belki zorlanılabilir; hatta O İslâmcı, Türkçü, Batıcı karışımı eklektik bir şahsiyet olarak görülebilir. Fakat Necip Fazıl'ın düşünceleri

kendi döneminin şartları çerçevesinde incelendiğinde, sarahate kavuşturulabilecektir.

İslâmcı siyasetin yakın geçmişten bu yana söylemlerindeki önemli referanslardan birisi de, hiç şüphesiz Necip Fazıl Kısakürek'tir. Esasen bir dönemin "dava", "mücadele" kelimeleri üzerine yoğunlaşan siyasal dilin uğrak noktasıdır aynı zamanda Necip Fazıl. Özellikle duygu yoğunluklu toplantıların heyecan dili de Necip Fazıl'ın şiirleri üzerinden üretilmiştir. Belki Necip Fazıl'ın kendi renkli kişiliği ve eserlerinde İslâm'a referansları kadar, Onun İslâm'la bağlantılı algılanma biçimleri de Necip Fazıl'ın İslâmcılıkla bağlantılarını analiz etmeyi anlamlı ve önemli kılmaktadır.

"Necip Fazıl İslâmcı mıdır?" sorusuna hiç şüphesiz kestirmeden "evet" ya da "hayır" şeklinde cevap vermek kolay olmasa gerektir. Bunda Necip Fazıl'ın içinde yaşadığı dönem kadar, eserlerine hakim olan kavramsal ve düşünsel çerçeve ve belki farklı referans noktaları etkilidir. Belki bir o kadar da muhalif kişiliği ile bu muhalifliğin farklı siyasal ve ideolojik uğrak noktaları da yukarıdaki sorunun cevabının verilmesini zorlaştırabilir. Fakat yine de Onun epey yekün tutan eserlerinde İslâmcılığı okşayan ve daha da önemlisi İslâmcıları besleyen ögelerin olması, Necip Fazıl ve İslâmcılık arasındaki ilişkilerin mahiyetini bir soru(n) olarak ajandamıza sokmaktadır. Biz de bu ilişkiyi tebliğimizde "Necip Fazıl Kısakürek'te İslâmcı Refleksler" başlığıyla tartışmak istiyoruz.

Bir Dönem Resmi

İslâmcılık 19. yüzyılda neşvü nema bulmuş bir akımdır. Bir müslüman ülkesi ve hatta müslümanların hilafet nişanını taşıyan bir lider olarak Osmanlı Devleti'nin, Batı karşısında yenilmişliği, kendisini ve Batı'yı yeni algılayış biçimi olarak bir kırılma noktasına tekabül etmektedir. Bu yenilmişlik konjonktürel olarak Osmanlı Devleti'nin siyasal, ekonomik ve kültürel değişmelere bağlı olarak sorunu telafi etmek üzere farklı yaklaşım biçimlerini ortaya çıkarmıştır. Batıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük şeklinde kaba şekilde tasnif edeceğimiz bu yaklaşımların ortak sorunu; giderek gerileyen ve yıkılmaya yüz tutan Osmanlı'yı içinde bulunduğu gaileden kurtarmaktı. Bu bağlamda temel soru; İslâm dünyası niçin geri kaldı şeklinde formüle edilmişti.

Her üç akımın da cevaplarında Batı ile ilişkilerin, Batı'ya dikkat kesilmelerin ve Batı'nın başarısının gözardı edilmemesi sebebiyle Batı ile tüm bağların koparılması gibi bir içerik yoktur. Aslında her üç akımın da tartışma konuları ne olursa olsun, odağında "İslâm" ve "Batı" iki anahtar kavram olarak yer almaktadır. Bu bağlamda bu akımların birbirinden ayrılmasında temel problem, İslâm ve Onun konumlandırılışı ile Batı'ya yeni bakış biçimi olduğunu söyleyebiliriz.

Fakat yine de her üçünün düşünsel reflekslerinde İslâm'ın önemli bir yer kapladığını da belirtmeliyiz. Bu çerçeve içerisinde İslâmcılık, bu yenilmişliği İslâm'a farklı oranlardaki referansları ve onu algılama biçimleriyle gündemde olmuş ve daha sonraki dönemlerde varlığını sürdürmüştür. İslâmcılar bir yandan İslâm'ı Batı karşısında müslümanlara ait "otantik" bir aidiyet olarak değerlendirip merkeze oturtmuşlardır. Bunun doğal sonucu olarak geri kalmışlığa sebep, İslâm ile aralarında ciddi mesafeler bulunan müslümanlar gösterilmiştir. İslâm, temel bir referans sistemi olarak korunmakla birlikte, müslümanların İslâm algıları "Batı"nın sürekli akılda tutulduğu bir arkapalandan başlamış; dolayısıyla İslâmcılarda ciddi reaksiyoner tutumlarla kendisini göstermiştir.

Müslümanlar kimi zaman, batı karşısındaki yenilmişliği tarihi zaferlerle telafi eden bir tutum sergileyerek tarihsel bir İslâm'ı daha çok yükseltmişlerdir. Bu, bir anlamda "bugün"den kaçış olmuş; dolayısıyla Asr-ı Saadet, Fatih, Kanuni bu telafi arzularının idealleri haline gelmişlerdir. Doğrusu duygu ve heyecan yüklü tarih ve İslâm anlatımlarının böyle bir arkaplanla ilintisi vardır. Bir başka tepki verme biçimi de, Batı'nın bugün üstünlüğünü sağlayan bilgi, birikim ve müktesebatların tamamen müslümanlara ait olduğu şeklindedir. Hiç şüphesiz Batı'nın galibiyetinde İslâm toplumlarının bilgi ve birikiminin katkıları olmakla birlikte Bunun Batı'ya yeni bir bakış ve telafi biçimi olduğunu da görmek lazımdır. Ayrıca bir başka tepki biçimi de, batılı değerlere tamamen eleştiri getirmek biçiminde temayüz etmiştir.

Batıcıların İslâm'ı kültürel içerikleriyle kabul etmekle birlikte, bu geri kalmışlığın aşılmasında İslâm'ın içerik olarak da form olarak da paradigmal bağlamda devrini tamamladığı yönündeki önerileri, onları İslâmcılardan farklılaştırmaktadır. Bu bağlamda, İslâmcıların öngördüğü ve sorunsallaştırdığı İslâm ile müslüman arasındaki mesafenin kapatılması ile sorunun aşılabileceği yönündeki yaklaşımları, batıcılarda Aydınlanmacı bir tavra uygun olarak İslâm'ın hakim paradigma olmaktan çıkarılması şeklindeki cevapla karşılaşır. Osmanlı aydınları arasında İs-

lâmcı ve batıcıların içinde yetiştikleri kültürel ortamdan kaynaklanan müslüman hayatına dair reflekslerde örtüşmeler olsa da, netice itibarıyla İslâmcılar ve batıcılar birbirleri için eleştiri konusu olurlar.

Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren toplumun kültürel kodlarına hakim olmaya başlayan batılı düşünceler, eğitim, kültür, siyaset, hukuk vb. alanlardaki reformlar içerisinde belirgin olmuşlar ve yetişmişlerdir. II. Abdülhamid gibi, İslâmcı bir padişahın yönetiminin ardından II. Meşrutiyet süreci batıcılara önemli bir fırsat vermiş; Cumhuriyet'in kurulması ile birlikte başlayan süreç ise batıcılığın bir devlet politikası olarak yukarıdan aşağıya doğru değişim, dönüşüm ve uygulamalarını da beraberinde getirmiştir. Batıcılığın hakim hale gelmesi, Osmanlı'nın son döneminden itibaren İslâmcılığın bir muhalefet unsuru olarak ortaya çıkmasını sonuçlamıştır. Bu durum, aynı zamanda İslâmcıların bugüne gelinceye kadarki reaksiyoner tavırlarının anlaşılması açısından da önemlidir.

Osmanlı'da İslâm, toplumsal, kültürel ve siyasal boyutlarda meşruiyetin temel bir faktörü idi. Batılılaşma ve/veya modernleşme sürecinde yapılan reformlar İslâm'ın yavaş yavaş bir meşruiyet çerçevesi olmaktan çıkmasına eşlik etmektedir. II. Mahmut döneminde yapılan reformlar, formda batılı olana geçmeyi sağlarken, giderek İslâmi kodların dönüşümünü de içermekteydi. Tanzimat bu anlamda ciddi bir kırılma noktası oluşturmuş; her şeyden önce İslâm'ın varlık algısı ve buna bağlı olarak yatay düzlemdeki yapılanmanın değişimini sağlamıştı. Bununla birlikte toplumsal düzeydeki pratiklerle yeni kavram ve zihniyetler arasındaki gerilim devam etmiştir. Nihayetinde Cumhuriyet'le birlikte seküler Ulus-Devletin inşası batıcılığı merkeze taşımıştır. Tüm bu koşullar özelde İslâmcıların hangi toplumsal konjonktürde kendilerini ifade ettikleri hakkında az çok fikir verebilecektir.

Necip Fazıl Kısakürek

Necip Fazıl'ın uzun sayılabilecek hayatı, zihni dünyası gibi heyecanlı ve gelgitlerle doludur. Şiir ve nesire olan yeteneği, bu heyecanın eşlik ettiği tezahürlerle kendi ve sonraki nesillere yansımaktadır. Belki ifadelerinde geçen kelimelerin canlılığı ve heyecanı, ona eşlik eden bir hayattan kaynaklanmaktadır diyebiliriz. Onun hayatına dair anlatılan anekdotlar, bu heyecanın yanı sıra tezatları, üsttenciliği de içerirler.

O, adeta kabına sığmayan bir dava adamı portresiyle karşımıza çıkar/çıkarılır. Hatta özellikle İslâmcı söylemde, başkasında yanlış sayılabilecek bir takım hareket, davranış ve sözler birden rutinleştirilir ve heyecanlı dava adamı portresinin bir yerinde meşrulaştırılabilir.

Bu bağlamda Özdalga'ya göre, "Necip Fazıl çelişkilerle dolu bir adamdı. Katı milli önceliklere sahip bir ideolojisiyle İslâmi tasavvufa yönelik eğilimi birleştirdi; ezilenin haklarını savundu, ancak bunu "üstün insan"ın küstahlığıyla yaptı. Özgürlüğe güçlü arzusu vardı, bu yüzden liberalizm ve demokrasinin doğruluğunu tartışmadı. Yeminli bir idelist, duygusal bir romantik ve küstah bir seçkinciydi. Nitekim Necip Fazıl, Knut Hamsun gibi bir yazarın muhaliflerini yanı sıra hayranlarını da hayrete düşüren birçok kişisel çelişkiyi biraraya getirmişti."[1]

Necip Fazıl'ın şiiri, özellikle İslâmcıların propagandalarında kullandıkları, gençlerin heyecan duydukları, maneviyatça inşa edildikleri bir başucu kitabı hüviyetindedir. Türkiye'de konjonktür gereği sol/sağ şeklindeki bölünmede, solun karşısındaki farklı ideolojik angajmanlarca "milli", "manevi" duygular ve içeriklere yoğunlaşan Mehmet Âkif'in *Safahat*'ı dışında Necip Fazıl'ın *Çile*'si önemsenen kitaplardandı. Belki de bu sebeple Türkçülerin yanı sıra İslâmcıların ve hatta çok geniş muhafazakar gençliğin de beslenme kaynağı olmuştur. Belki; "Necip Fazıl'ı Yahya Kemal ve Ahmet Haşim gibi aynı şiir akımının uzantısı olarak görmek mümkündür. Fakat Necip Fazıl'ı bu akıma bağlayan sadece şiiri kaba bir ideolojiden veya materyalist dünya görüşünden uzaklaşmaktan ibarettir. Bunun yanı sıra daha mistik ve metafizik temayüller, yalnızlık, vehimler ve sayıklamalarla görülen trajik karakter, Necip Fazıl'ın şiirini bu saf şiirden ayıran bir nitelik olarak okunabilir."[2]

Necip Fazıl'ın şiirinin bu hususiyeti, belki kendisi ve daha sonraki dönemlerin mücadele konseptinin başlama kaynağını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Özellikle Türkçü ve İslâmcıların Necip Fazıl'a sık referansları ve mitinglerinde heyecan dozunu artırmaya yönelik şiirlerinden parçalar okunması bu bağlamda önemlidir. Hatta bugün Necip Fazıl'ın şiirlerinin cumhurbaşkanının mitinglerinde alıntılanması ve yüksek heyecan dozunda okunması, İslâmcı damarda Necip Fazıl'ın yerine dair bir işaret olarak algılanabilir. Necip Fazıl'ın anlatımlarının birinci boyutu, onun çelişkili görünen duruş ve düşüncelerini çok ge-

1 Elisabeth Özdalga, *İslâmcılığın Türkiye Seyri-Sosyolojik Bir Perspektif*, Çev. Gamze Türkoğlu, 2. Baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2007, s. 144-145.

2 M. Orhan Okay, *Necip Fazıl Kısakürek,* Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara, 1987, s. 24.

niş bir tayf içerisinde uyumlulaştırma ise, bir diğeri de çok geniş ilgi alanlarına ve dava adamlığına olan atıflardır. Miyasoğlu'na göre, *Büyük Doğu* bunu gösteren bir dergidir ve çok partili hayata geçmeden önce bütün meseleleri ortaya dökmektedir; tarih muhasebesi, edebiyat değerlendirmesi, şeriat ve tarikatı bütünleştiren ölçüler, hayat ve dünya görüşü olarak İslâm, doğu-batı muhasebeleri, bunun karşısında Türkiye ve İslâm âlemi, kültürel emperyalizm, dünyayı çemberine alma temayülü gösteren enflasyon, kominizm ve kapitalizmin ilk ciddi eleştirisi, batının çöküşü, siyasi ve iktisadi buhranlar, sanatta başıboşluk, ahlaki çöküntü, dinin idrakinde yenilik ve reformist temayüllere karşı çıkış, materyalist düşünürlerin ve felsefenin tenkidi.[3]

Necip Fazıl, tüm bu anlatımlarında tabii ki İslâm'a referanslarda bulunmaktadır. Bu durum Onun İslâmcı reflekslerini daha da kuvvetlendirmektedir. Necip Fazıl İslâmcılığının CHP'nin kurucu (f)aktör olarak Anadolu müslümanlığı, tarih ve geleneğe itirazı ve onları çerçeve dışı bırakma eğilimlerine karşı bir direnci oluşturmaktadır. Bu direnç, millilik, yerlilik, gibi ögelerle beslenirken ötekini "batıcılık" olarak konumlandırmaktadır. Bu direnç oradaki bir tarihi atlayarak referansların bugüne aktarılmasından ziyade, bu İslâmi referansları da dikkate alan fakat onun içine tarihten gelen "Osmanlı", "Türk", "Abdülhamid" gibi bu tarafta olduğunu garanti edecek ögelerin de katıldığı kimi eklektik ve konjonktürel nitelikler de taşır.

Fakat bu arada Necip Fazıl'ın İslâmi bilgi ve eğitim ile ilişkisini de belirtmek lazımdır. Necip Fazıl, İslâm ilahiyatı okumadığı gibi, Arapça bilmemekte fakat fransızca bilmektedir.[4] Bu nokta genel anlamda İslâmcıların ilahiyat dışı kökenden de geldiği realitesiyle örtüşmekle birlikte, Necip Fazıl ile ilgili bir hususa da işaret etmektedir. Onun İslâm'a referanslarının böyle bir bilgi temelinden beslenmediğidir.

Necip Fazıl'da İslâmcı Refleksler

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde batılılaşma politikaları giderek yoğunluk kazanmış; Osmanlı'yı içinde bulunduğu gaileden kurtarmaya yönelik bu çabalar, sosyal dokuyu değiştirecek ölçüde derinleşmiştir. III. Selim, II. Mahmut'tan itibaren başlayan yenileşme hareketleri, Tan-

3 Mustafa Miyasoğlu, *Necip Fazıl Kısakürek,* Suffe Yay., İst., 1985, s. 18-19.

4 Elisabeth Özdalga, *a.g.e.,* s. 140.

zimat'la birlikte müslüman zihnin varlık, dünya ve sosyal hayatla ilgili algılarını kırılmaya uğratacak bir değişim yaşanmasını sonuçlamış; Islahat hareketleri, I. ve II. Meşrutiyet ile İslâm'ın toplum, devlet ve giderek gündelik hayattaki konumu tartışma konusu olmuştur. Hiç şüphesiz buna eşlik eden bir yenilgi sürecini de asla unutmamak gerekir.

Necip Fazıl, tam da böyle bir zaman diliminde doğmuş bir şahsiyettir. Cumhuriyet ise düşünsel anlamda batılılaşma zihniyeti üzerine inşa edilmiş bir başlangıcı ifade etmektedir. Netice itibarıyla eski İslâmi gramerin değiştiği, batılı kurum ve düşüncelerin merkeze alındığı bu süreç, ciddi bir dönüşümü beraberinde getirmiştir. Osmanlı'nın son döneminden itibaren bir itiraz, direnç ve ümidi yükseltmeye çalışan İslâmcılığın II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinden itibaren trendinin düşmesi söz konusudur ki, 1970'lere kadar İslâmcılığın resmi anlamda sessiz dönemidir denilebilir. Yalnız bu süreçte, İslâmi nüanslı kimi itirazların siyasal, sosyal kültürel vb. alanlarda parça parça tezahürlerini izlemek de mümkündür. Bu itirazların "İslâmcı" olarak nitelendirilmesini anlamlı kılacak bir bütünlük ve içerikten yoksun olmaları, öte yandan İslâm'ın tarihi derinlikten gelen direnç ve bakışını yansıtmaları, belki İslâmcı hareketin o dönemdeki doğasını anlatabilir. Öte yandan 1970'lere kadar İslâmcı reflekslerin "Türk", "yerli", sağ" gibi "bilim" ve "ilerleme" kavramları eşliğinde kendini ifade edişi ve yedekleyişi de burada unutulmamalıdır. 1970'lerden itibaren İslâmcılığın az çok diğer ideoloji ve yaklaşımların içerisinden kristalize olarak çıkmaya başladığını ayrıca belirtmeliyiz. Necip Fazıl'ın tüm mücadelesi düşünce üretimi, hareketi böyle bir iklimin içerisinde gerçekleşmiştir ki, Onun İslâmcı reflekslerini anlamak açısından önemlidir.

Necip Fazıl'da "İslâmcılık" içerisinde değerlendirilebilecek bir çok ögelere rastlamak mümkündür. Öncelikle Necip Fazıl'a göre İslâm, kapsayıcı ihatalı ve kendi başına bütünlüğü olan bir yoldur. Ona göre İslâmiyet, topyekün zaman ve mekan boyunca her şeyi, her hamleyi oluşu ve her hakikati kuşatıcı ve toplayıcı bilmek ve bildirmektir.[5] Nitekim Necip Fazıl, özellikle döneminde çokça tartışılan kapitalizm, komünizm ve faşizmi eleştirirken "yeni"ye olan ihtiyacı vurgular ve İslâm'ı üçüncü bir yol olarak ortaya koyar.[6] Ona göre İslâm, bir dünya görüşü, varlık, kainat anlayışı olarak bütüncüldür; ictimai, iktisadi birçok boyutları

5 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 10. Baskı, Büyük Doğu Yay., İst., 1998, s. 212.

6 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, ss. 404-411.

kapsamaktadır.[7] Yine Necip Fazıl, "Biz bu felakete isim veren sağ ve sol tabirlerinden hiçbir şey anlamıyoruz. Biz sade ve elhamdülillah müslümanız"[8] derken aynı durumu kasteder görünmektedir. Bunlarla bağlantılı olarak Onun birçok kitaplarında İslâmcı bir ajandaya sahip olduğunu da söylemek mümkündür. Bu ajanda İslâm'ı merkeze alan fakat bazan pure İslâmî bazan da siyasi, kültürel, toplumsal ögelerle meczolmuş niteliğe sahiptir. Söz gelimi, *Çöle İnen Nur*'da pure İslâmi heyecanlı anlatımlar, *Babıâli* ve *Başmakalelerim*'de ise ikinci tür anlatımlar söz konusudur. Necip Fazıl İslâmcılığı, anlatıma heyecanın eşlik ettiği ve sürekli tarihe ve onun haşmetli günlerine göndermelerde bulunduğu bir nitelikle tebellür etmektedir. Bu tarih, aynı zamanda Necip Fazıl'ın "diğer" kampa yerleştirdikleri için de ayrı bir hat açılarak işletilmektedir. Necip Fazıl Türk milletini bekleyen yedi tehlikeye işaret ederken, ham yobaz, taklitçilik, ananevi fikirsizlik ve o günkü CHP'yi iç tehlike kategorisine yerleştirmekte, ancak bunları İslâm'ın bugünkü halini merkeze alarak eleştirmektedir. Öte yandan komünizm, faşizm, nazizm ve Garp emperyalizmini dış tehlikeler olarak sayarken yine İslâm'ı bunların dışında kendi başına bağımsız bir kategori olarak ele almaktadır.[9]

Necip Fazıl, bugünden geçmişe doğru tarihi bir hat çizerken, bu hatta maneviyat, İslâm anahtar kelimeler olmakla birlikte çok farklı ilim alanlarında tarihen yükselen şahsiyetleri adeta birer parametre olarak yerleştirmektedir. Bugüne ümit ve heyecan verecek bir söylem vardır:

> "Milletimizin gerçek büyük devlet ölçüsüyle 13. asrın sonundan 19. asrın başına kadar beş asırlık emperyal, asliyet ve şahsiyet hayatına bakınca görürüz ki, üstün fikri derin tahassüs edasına kavuşturmuş azim yaratılışlar çıkmıştı karşımıza... Yunus Emre'de mavera-ı hasret... Fuzuli'de beşeri rikkat...Nef'i'de Sultani haşmet...Nedim'de garazi hassasiyet... Şeyh Galip'te beddi zerafet... ve hepsinde teker teker bu kıymetlerin hepsi..."[10]

Diğer yandan resmi tarihe itiraz kaydı koyarak orada bir hat açmak gibi İslâmcı reflekse Necip Fazıl'da çok kuvvetli olarak rastlamaktayız.

7 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 106.

8 Necip Fazıl Kısakürek, *Başmakalelerim* 1, Büyük Doğu Yay., İst., 1990, s. 51.

9 Necip Fazıl Kısakürek, *Başmakalelerim 1*, s. 30-31.

10 Necip Fazıl Kısakürek, "Güneşin Doğmasına Yakın", *Sultanu'ş-Şuara Necip Fazıl*, Haz. Ahmet Kabaklı, T. Edebiyatı Vakfı Yay., İst., 1995, s. 48.

Nitekim Cumhuriyet döneminde oluşturulan resmi tarih anlayışında Osmanlı'ya karşı eleştirel tavır alış, Necip Fazıl'da bir Osmanlı hayranlığı kadar orayı yüceltme tavrına doğru da dönüşmüştür. Bu tavır, kimi zaman İslâm ile bazı Osmanlı padişahları arasındaki özdeşlik ve içiçe geçmelere doğru da gitmiştir. Bu kitapta sadece Sultan Vahdettin değil, Ona gelinceye kadar diğer Osmanlı padişahları da olumlu bir nitelemenin konusu olurlar. Bu, biraz da resmi tarih anlayışına gösterilen reaksiyonla da ilintili gibi görünmektedir. Bilindiği gibi yakın döneme gelinceye kadar İslâmcılar, "yalan tarih" şeklindeki nitelemelerle yeniden bir mazi yazma girişiminde bulunmuşlardır. Osmanlı'nın son döneminde bu tarih anlatımına konu olan II. Abdülhamid ve Sultan Vahdettin'dir. Necip Fazıl'ın bunlarla ilgili kitapları vardır.[11]

Necip Fazıl'da tarihin haşmetli günlerini öne çıkarma çok barizdir. O, "ikinci bir Fatih'e muhtacız"[12] demekte ve "Birgün onu, kafurdan yontulmuş asil ve mevzun parmaklarıyla kılıcının kabzasını kavramış, zarif ve ince endamıyla bir masaya eğilmiş ve şahane gözleriyle dünya haritasını süzmeye başlamış olarak göreceğiz. Başındaki heybetli kavuğu, Uludağ'dan daha haşmetli görünecektir."[13] şeklindeki tavsifiyle âdeta o şahsiyeti buraya ve geleceğe taşımak istemektedir. Doğrusu 1990'lara gelinceye kadar İslâmcılığın Türkiye'deki serencamında bu tarihle diriliş, tarihe gidiş önemli bir yer tutmaktadır.

Tarih içerisinde oluşturulan bu hat, Necip Fazıl'ın neredeyse ilgilendiği bütün konularda hazır olarak bulunur. Meselâ; mimar olacak gence konuşmasında Necip Fazıl, mimarlığın önemli bir plastik sanat olduğunu belirttikten sonra, mimarlık için gerekli olan fikir, derinlik, ictimai ruh ve irfanı dile getirmekte ve sonra Tanzimat'ın bu noktada nasıl bir kırılma oluşturduğunu vurgulamaktadır.[14] Belki Necip Fazıl'da önemli bir İslâmcı refleks aranacaksa, bunun onda bir fikir mücadelesi ve sürekli hareket tarzında da bulunabileceğini söyleyebiliriz. O, yaptığı bir konuşmada İslâm ile diğerlerini siyasal hat üzerinde değerlendirir; bunu kendisi için bir mücadele ve varlık sebebi olarak sunar. Bu konuşmasında O, komünizm, siyonizm, liberalizmin İslâm'ı ademe mahkum etmek istediğini, gençliğe bu yönde telkinler ürettiğini belirttikten sonra, kendisini 44 yıl boyunca mücadelesi değişmemiş bela-

11 Bkz. Necip Fazıl Kısakürek, *Vatan Dostu, Sultan Vahidüddin,* 4. Baskı, Büyük Doğu Yay., İst., 2012, ss. 9-99.

12 Necip Fazıl Kısakürek, *Başmakalelerim 1*, s. 33.

13 Necip Fazıl Kısakürek, *Başmakalelerim 1*, s. 117.

14 Necip Fazıl Kısakürek, *Bâbıâli,* 7. Baskı, Büyük Doğu Yay., İst., 1997, s. 250.

lı bir adam olarak tanıtmakta; bedbaht olduğu kadar mesut olduğunu söylemektedir.[15]

Bununla birlikte Necip Fazıl'da "Türk" ifadesinin de vurgulu bir şekilde kullanıldığını görmekteyiz. Acaba Türk ifadesi Necip Fazıl'da nereye oturur ve hangi anlamda kullanılır? Necip Fazıl, "Anadolu'yu Türk'ün gerçek ruh muhtevasını bulur bulmaz, seyyarlıktan sabitliğe geçtiği ve ruh vatanıyla iç içe dünya vatanını kurduğu büyük mana çerçevesi"[16] olarak görür. "Türk" kelimesinin kullanımları, bir heyecan, bir tarih ve aynı zamanda İslâmi ögelerle özdeş biçimdedir. Meselâ bir tiyatro eserinde Mazlum Hoca karakterine şunları söyletir: "Görüyor musunuz? Şu Moskof'un atış hedefini. Sarık daima sarık. Türk'ün canının içindeki can. Şimdi o kendi papaz külahını da yırttıktan sonra kıyaslayın bu sarığa ne yapmak isteyecek?"[17] Öte yandan Necip Fazıl, kendi ifadeleriyle Türkçülük kavramının içeriğine uygun bir anlamda Türk kelimesini kullanmakta; Türk'ün İslâm ile içiçe, girift, kültürel, sosyal ilişkilerle kaynaşmış anlamını öne çıkarmaktadır. Bu bağlamda O, "Biz İslâmı kabul ettikten sonra Türkün Türkçüsüyüz. Ziya Gökalp'in Türkçülüğü ise, milliyetçiliği ruhi muhtevada, yani dinde gören üstadı Durkheim'a zıt bir şekilde İslâm'ı Türk ruhundan sökmenin kavmiyetçiliğidir"[18] derken bunu anlatmaktadır.

Fakat Necip Fazıl İslâmcılığında Türkiye ve Türkler önemli bir yere oturur. Hatta merkezde bu vardır denilebilir. Nitekim Necip Fazıl, Mevdudi ve Muhammed Hamidullah'ı eleştirerek onları "Merdudi" ve "Baidullah" gibi lakaplarla anmaktadır. Ona göre Mevdudi, İslâm'da ihya yapmamış imhasıyla öne çıkmıştır ve Ehl-i Sünnet büyüklerine çatmaktadır. Ayrıca Mevdudi'nin Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, İbn Teymiyye bağlılıklarını da bir eleştiri konusu yapmaktadır.[19] Fakat burada Necip Fazıl'ın adı anılan kişileri eleştirisi sadece İhya ya da ehl-i sünnet meselesi değildir. O, doğrusu batan medeniyetin ana coğrafyası olan Türkiye'yi merkeze almış görünmektedir. Necip Fazıl için İslâm açısından "Türk" vurgusunun ağırlıklı yeri olduğu anlaşılmakta, tam da bu noktada İslâmcıların Türkiye dışı İslâm tecrübesine yakın durmala-

15 Necip Fazıl Kısakürek, *Güneşin Doğmasına Yakın*, s. 50.

16 Necip Fazıl Kısakürek, *Başmakalelerim 1*, s. 90.

17 Necip Fazıl Kısakürek, *Yunus Emre,* 2. Baskı, Büyük Doğu Yay., İst., 1987, s. 147.

18 Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu,* 2. Baskı, Büyük Doğu Yay., İst., 1984, s. 78-79.

19 Necip Fazıl Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları-Arınma Çağında İslâm,* 2. Baskı, Büyük Doğu Yay., İst., 1979, s. 153.

rından ayrılmaktadır. Ayrıca yukarıdaki satırlarda “Ehl-i Sünnet” vurgusu, hem kurucu bir öge olarak Türkiye dışı İslâm tecrübelerini hem de reformist düşünce ve hareketleri dışlar görünmektedir.

Yine de Necip Fazıl’ın gündelik pratik hayatında İslâmcılık ile Türkçülük arasında gelgitler olduğunu söylemek gerekmektedir. Erbakan’ın 1973 seçimlerinin ardından CHP ile koalisyon kurmayı kabul etmesinden sonra Erbakan’ı eleştirmesi ve Alparslan Türkeş liderliğindeki MHP’ye yönelmesi[20] bu bağlamda anlamlıdır. Necip Fazıl’ın bu yönelimleri ve kayışları, Türk kavramına tarihsel bağlamında ve Osmanlı’ya daha çok referansta bulunuyor gibidir. Fakat bu arada Necip Fazıl’ın başlattığı hareket ve düşünsel mücadelede “İslâm” paranteze alınacak bir öge olarak durmamakta ve hatta ona hayatiyet veren eleştirel tavrının ana omurgasını oluşturmaktadır.

Necip Fazıl İslâmcılığı Doğu/Batı dikotomisi içerisinde de anlam bulmuş ve içeriklendirilmiştir. Ona göre, Doğu ve Batı şeklindeki dikotomiye ve iki ayrı dünyaya kuvvetlice inanmak ve sarılmak zorunludur.[21] Burada Batı, Roma’ya dayanan ve şu anda hakim bir sistemin adı olup, Doğu Batı’ya göre tanım bulmakta ve Batı olmayanı içine alacak derecede genişlemektedir. Öncelikle Ona göre Doğu, her şeyin, özellikle ruhun kendisinden geldiği bir kaynaktır.[22] Fakat tarihsel süreçte kimi içeriklerini kaybetmiştir. Esasında Doğu gerçek ruhuna ulaşıp örnek hale gelmiş ve Batı’yı devirecek durumde iken, sonra kök feyzine uzak yaşamış, hikmeti kaçırmış, şekillere incisiz istiridye kabukları gibi tutunmaya çalışırken Batı karşısında yenilmiştir.[23] Onun tanımında Batı, sığlık bakımından genişlemiş, ancak sınırsız madde dünyasının her unsuru arasındaki ilişkileri ilkeleştirici muazzam bir logaritma cetvelidir.[24] Bu tanım, aynı zamanda Doğu’yu devasa bir kaynak olarak büyütmektedir.

Necip Fazıl’la birlikte anılan Büyük Doğu ise, Onun Doğu’ya yüklemelerinin sembolik ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır. O, “Doğu” ve “Doğuş” kelimeleri arasında ilişki ve geçişgenlikler kurarken, tekrar tarihi misyonu hatırlatır gibidir: “Büyük Doğu? Bildiğimiz doğuş hadisesine bağlı bir delâlet mi? Yoksa malum şark dünyasına mı işaret? Birinci-

20 Elisabeth Özdalga, *a.g.e.*, s. 143.

21 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 16.

22 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 37.

23 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 10-11.

24 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 43.

siyle beraber, yahut birincisinin içinde ikincisi."[25] Fakat Doğu, Onda İslâm ile anlamına kavuşmakta ve tekemmül etmektedir. Dolayısıyla Büyük Doğu, İslâm ruhunun dünü, bugünü, yarını, hakları ve hakikatlarıyla Batı da dahil tüm dünyayı ihata eden bir davadan ibarettir.[26] Bu girift ilişkiler, Büyük Doğu ve İslâm'ı neredeyse özdeşleştirir. Necip Fazıl Büyük Doğu'nun İslâmiyetin emir subaylığı olduğunu söyleyerek bakışını netleştirir.[27] Necip Fazıl, "Büyük Doğu Marşı"nda Doğu'ya ait metaforlar üzerinden Büyük Doğu'nun ihatalı konumunu anlatır.

> "Aynası ufkumun ateşten bayrak!
> Babamın külleri, sen kara toprak!
> Şahit ol, ey kılıç, kalem ve orak!
> Doğsun Büyük Doğu benden doğarak!"[28]

Necip Fazıl'ın bu bakımdan dikkat çekilmesi gereken birkaç boyutu bulunmaktadır. Bir kere genel olarak İslâmcıların Batı karşısında alternatif arayışları Necip Fazıl'da Büyük Doğu kavramıyla karşımıza çıkmaktadır. Büyük Doğu'nun tarihsel miras ve geleceğe aktarılacak bir misyon olarak tanımlanması önemlidir. O Büyük Doğu'yu bu anlamda bir gelenekten kopmadan geleceği inşa bağlamında içeriklendirmektedir. Öte yandan İslâmcıların kimi zaman bu alternatifi biraz da reaksiyoner bir tavırla sahiplenmişlerdir. Necip Fazıl'da da kimi zaman bu reaksiyoner tavra rastlamak mümkün olmaktadır. Özellikle Batı karşısında yenilmişlik, "maddi ögeler Batı'da olmakla birlikte manevi kaynağın İslâm ya da Doğu'da olduğu gibi" bir klişenin sürekli tekrarlanmasını da beraberinde getirmiştir. Bu tavır, aslında İslâmcılarda Batı'nın bir yandan eleştirel bir yandan övgülerle ele alınmasını sonuçlamıştır. Bu anlamda Batı medeniyeti önemsenir. Fakat bu medeniyetin de kökleri İslâm'a doğru refere edilir. Bu tavrı Necip Fazıl'da da görmek mümkündür. Meselâ Necip Fazıl'ın Spencer'ın tekamülcülük (ilerleme) anlayışını, İslâmi bir kanun olarak değerlendirdiğini görmekteyiz.[29] Yine O, Batılının Greko-Latin medeniyetinin Roma'dan alınan nizam görüşüne dayandığını belirttikten sonra, bu nizamın bütün ruhunun İslâmiyette olduğunu vurgulamaktadır.[30] Bu tavır, kimi batılı kavramları kendi kültür, tarih ve medeniyetine yöneltmek gibi

25 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 9
26 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 14.
27 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 12.
28 Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, 11. Baskı, Büyük Doğu Yay., İst., 1986, s. 396.
29 Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s. 80.
30 Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu,* s. 208.

bir düşünceyi de sonuçlamaktadır. Meselâ, Necip Fazıl'a göre, Batılı Rönesansı kendi batıl dininden kurtulup, aklı tekrar ele geçirmek için yapmıştır. Fakat O bunu, bizim rönesansımızın tersi bir tutum olarak değerlendirir. Bu bağlamda İslâm rönesansı, dini, üzerine yığılan küfür ve hurafeden kurtararak onu bütün safiyetiyle ortaya çıkarmakla gerçekleşebilecektir.[31]

Benzer şekilde Necip Fazıl, ileri-geri dikotomisini de veri olarak kabul eder, bu kategorizasyonu tamamen reddetmek yerine ileri ve geri kavramlarını yeniden tanımlamaya ve içeriklendirmeye çalışır.[32] O ileri-geri karşıtlığını bir metaforla anlatır: "Zaman bir daireye benzer. Tıpkı koşu atlarının, etrafında döndüğü kavis gibi bir daireye... meselâ; üç devir sonunda bitirilecek olan konuyu bir devir fazlasıyla koşan at, bu daire üzerinde öbür atların gerisinden daire hesabına göre tam 900 metre ileridedir. Fakat kaba göz onu 100 metre geride görür."[33] Bu metaforik anlatım, Batı ile Doğu ya da İslâm arasında kurulan ilişki ve hiyerarşiyi tersine çevirmeye yöneliktir. Aslında benzer analojileri İslâmcılar Osmanlı'nın son döneminden itibaren kurmuşlardır. İslâmcılar da, ileri-geri dikotomisini veri kabul ederek İslâm ve geri arasında kurulan özdeşlik ve dolayısıyla İslâm ve Batı arasındaki hiyerarşiyi reddederler.

Diğer yandan bazı kavramlara yönelik ikircikli bir tavrı da görmekteyiz. Meselâ; demokrasi konusunda bazı yerlerde olumlu düşünceler serdedilirken[34] -ki Adnan Menderes iktidarı burada önemli bir faktördür- kimi yerlerde olumsuzlanır. Nitekim Ona göre, hürriyet ve demokrasi tecrübelerinin çoğu bir sınıf tasallutunun maskesi haline gelmektedir.[35] Öte yandan demokrasi her batıl düşüncenin hayat hakkı ve hürriyeti aradığı bir zemin şeklinde ortaya çıkmaktadır.[36] İslâmcılarda bu tür kavram kargaşası varolagelmiştir. Genelde bu ve benzeri kavramlar Necip Fazıl'da kendi tarihi içinde olumlu örnekler üzerinden içerik dönüşümüne uğrarlar. Meselâ; Necip Fazıl bir yandan sinemayı, tiyatroyu, edebiyatı biraz da batılı içerikleri sebebiyle millileştirmekten bahseder ki, bu millileştirme daha sonra uluslararası bir düzeye

31 Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s. 215.

32 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, ss. 493-497.

33 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 493.

34 Necip Fazıl Kısakürek, *Başmakalelerim 1*, ss. 164-167.

35 Necip Fazıl Kısakürek, *Türkiye'nin Manzarası,* 2. Baskı, Büyük Doğu Yay., İst., 1985, s. 8-9.

36 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 504.

ve boyuta kavuşacaktır.[37] Benzer şekilde inkılap da Hz. Peygamber'e (sav) referansla İslâmî bir içerik kazanmaktadır. Buna göre İslâm sürekli bir arayış, keşfediş ve yenileniş olarak en büyük inkılapçılıktır.[38] Bu minvalde "inkılap ve inkılapçılık, hak ve mutlak din peygamberinin mukaddes ayak izleriyle açılmış yolu bulmak demektir."[39] Yine laiklik de Necip Fazıl'da eleştirilen bir kavram olmakla birlikte, O, hakiki laiklik kavramından bahsederken böyle yeniden bir içeriklendirmeyi özellikle Demokrat Parti'den talep etmektedir.[40]

Batı'nın modernliği ve yenilmişlik karşısında İslâmcıların din-bilim arasındaki gerilim ve tartışmalarda durduğu yer de önemlidir. Bilhassa batıcıların bilimsel gelişmeler karşısında İslâmı suçlayıcı tavırlarının, İslâmcılarda iki boyutlu bir karşıt tavra dönüştüğünü görmekteyiz. Birincisi; yukarıda da belirtildiği gibi bu bilimlerin ve gelişmelerin kaynağının İslâm'da olduğu; ikincisi de; bu suçun İslâm'a değil müslümanlara izafe edilmesinin gerektiğidir. Bu tavra hemen, gelecekte müslümanların bu bilimsel gelişmelerde söz sahibi olacağı kuvvetli ümit ve beklentisi de ifade edilir. Necip Fazıl'a göre de, batılılar İslâm'ın emirlerinin kutsal kaynağına bağlı olmaksızın farkında olmadan onun hikmetlerini elde ederek her yere hakim olmuşlardır. Eğer atom bombasını müslümanlar icad etmediyse, bunun suçunu müslüman olamamakta aramak gerekir.[41]

İslâmcılıkta "devlet" kavramının ortaya konuş şeklinin Necip Fazıl'daki yansımalarını izlemek de ilginç olacaktır. Onun özellikle *İdeolocya Örgüsü*'nde devlet algısı ve devletin insanların gündelik hayatının detaylarına kadar müdahale eden sıkı örgütlenişi olabildiğince dikkat çekicidir. Bu bağlamda Necip Fazıl'da yetkileri üst sınırlara çekilmiş bir devlet anlayışı vardır ve bu devlet alt kurumlarıyla detaylandırılmış kurumsal bir nitelik taşır.[42] Öte yandan bu devlet hiç "ara"sı olmayan sıkı bir örüntü içinde resmedilmektedir. Bunu özellikle ferdin gündelik hayatınının düzenlenişi ve oraya dair normatif ilişkilerin vaz'ında görmekteyiz ki, bu anlamda devletin birçok sivillikleri de yüklendiği anlaşılmaktadır.[43] Osmanlı'nın son döneminden yakın zamana gelinceye kadar, İslâmcıların özellikle devlete dair tartışmaları, çevreye ka-

37 Necip Fazıl Kısakürek, *Başmakalelerim 1*, s. 26.
38 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 122.
39 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 124.
40 Necip Fazıl Kısakürek, *Başmakalelerim 1*, s. 160-161.
41 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 134-135.
42 Bkz. Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 228-229.
43 Bkz. Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 289 vd.

yışları ve devleti yeniden bir ütopya olarak düşünsel inşaya girişmeleri söz konusudur.

Bu bağlamda müslümanların düşüşü ve yenilgisini tarihsel süreç içerisinde "masonluk", "yahudi" ve "siyonizm"e bağlayan bir söylem de İslâmcılar arasında yaygındır. Doğrusu Necip Fazıl'da da bunların izini zaman zaman bulmak mümkündür. O, öncelikle Fransız İhtilâli'nde perde arkası rolünde, enflasyonda, Fransa'yı batırmak emelinde yahudileri bir aktör olarak görmekte; buradan yahudi ve masonların Osmanlı'daki rolüne geçmektedir. Ona göre, II. Abdülhamid devrinde Filistin'den toprak isteyen, bunun karşılığında Duyûn-u Umûmi'yi ödeme teklifinde bulunan ve nihayet bu teklifi reddeden II. Abdülhamid'i İttihad ve Terakki komiteleri aracılığıyla iktidardan düşürenlerin onlar olduğunu belirtmektedir.[44] Aslında Necip Fazıl farklı eserlerinde siyonizm ve masonluğa ağır negatif eleştirilerde bulunarak, bu tavrını sürekli korumaktadır.

Bir de Necip Fazıl'ın tasavvufa yaklaşımı üzerinden birkaç noktaya değinmek gerekmektedir. Öncelikle İslâmcıların tasavvufa yaklaşımları kendi içerisinde bir çeşitlilik göstermektedir. Kimi reddiyeci tutumlar söz konusu ise de, tasavvufa karşı eleştiri getirenlerin de bir birikim, müktesebât ve tarih olarak onu onayladıkları söylenebilir. Necip Fazıl için tasavvufun özel bir anlamı olsa gerektir. Çünkü Onun Seyyid Hakim Arvasi üzerinden tasavvufa ilgisi bilinmektedir. O, tasavvuf eleştirilerine cevap vermekte, tasavvufu İslâm'ın deruni boyutu olarak algılamaktadır.[45] O şöyle der: "Şu halde tasavvufa, dini esası olmak bakımından esasın ruhu diyebiliriz."[46] O, aynı zamanda tasavvufu dışarıdan içeriye bir nüfuz ve tekamül olarak da tanımlamaktadır. Bu nüfuz ve tekamül, Allah'a doğru ebedi bir akış halindedir. Maddi boyuttan içe doğru geçer ki, bu da Allah'a ermenin bir yoludur.[47] Sanki Necip Fazıl, kendisini tasavvuf ile kontrol ediyor, deruni, estetik boyutları böylece daha iyi kavrıyor görünmektedir. Kanaatimizce Necip Fazıl'ın estetik, sanat vb. vurguları, klasik İslâmcı söylemlerine daha bir zenginlik getirmektedir. Ancak öte yandan Necip Fazıl'ın tasavvuf tarihindeki şahsiyetleri heyecanlı anlatımı ve bunlara dair yaptığı atıflar, kimi zaman Onda batı karşısında bir tarihe sığınma tavrını da besler

44 Necip Fazıl Kısakürek, *Türkiye'nin Manzarası,* s. 59.

45 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü,* s. 178 vd.

46 Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, s. 12.

47 Bkz. Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu,* s. 120-121.

görünmektedir.[48] Doğrusu İslâmcılığın da bu bağlamda bazı refleks-lerinden bahsedilebilir. Özellikle tasavvufi dozu yüksek şahsiyetler ve menkıbeler, bu anlatımlarda dikkat çekmektedir.

Sonuç Yerine

Hiç şüphesiz, Necip Fazıl'da İslâmcı refleksler söz konusu olduğunda, hem İslâmcılığın tarihsel serencamının genişliği, hem de Necip Fazıl'ın hızlı hayatı ve çalışmalarının çokluğu sebebiyle söylenebilecek daha çok söz vardır. Ama biz burada birkaç noktaya temas ederek ve bazı hususlara dikkat çekerek konuyu sonlandıralım.

1. Necip Fazıl Kısakürek, İslâmcı reflekslerle öne çıkan bir şahsiyettir. Kendi döneminde anlatım ve söylemlerinin merkezinde siyasal, kültürel, sosyal sorun ve ögelerle içiçe geçmiş bir İslâmi söylem vardır.

2. İslâm'ı hayatın farklı alanlarına nüfuz etmiş bütüncül bir din olarak algılamaktadır genel anlamda.

3. Yaşadığı dönemin konseptine de uygun biçimde İslâm'ı, Batı karşısında dikotomik bir algının parçası olarak konumlandırmakta, bunu da Doğu/Batı karşıtlığı şeklinde Batı'ya karşıt tüm coğrafyaya doğru genişletmektedir.

4. "Büyük Doğu", Onda İslâm'ın merkez olduğu, ancak kültürel, politik, ekonomik vb. bir bakış tarzını ifade eder biçimde ortaya çıkar.

5. Necip Fazıl'ın inşa etmeye çalıştığı dil, bir dava savunusu biçimindedir ki, İslâmcıların o günkü söylemiyle uyumluluk arz eder. Bu söylemin didaktik ve duygusal boyutları baskındır.

6. Heyecanlı ve mücadele konseptine uygun bir dili vardır. Kendisinden sonraki dönemde de bu dil, bilgi ve duygu anlamda İslâmcıları beslemeye devam etmiştir.

7. İslâm ile ilgili düşünceleri, pure ilmi olmaktan ziyade edebiyata dayanır ve iyi bir algı yönetimi kurmaktadır.

48 Necip Fazıl Kısakürek, *Veliler Ordusundan 333-Halkadan Parıltılar,* 9. Baskı, Büyük Doğu Yay., İst., 1996.

8. Necip Fazıl'ın, tarihe başvururken kullandığı bu romantik ve duygusal dil, Batı karşısındaki yenilmişliğin telafisi ve yakın gelecekteki zaferin habercisi ve Büyük Doğu'nun gelecekteki garantilenmiş galibiyetini ifade eder.

9. Necip Fazıl İslâmcılığının dili, tarihi görkemli bir şekilde bugünün ihtiyaçları doğrultusunda inşa eder ve geleceğe dair bugüne misyonlar yükler.

“Faşizmanın Mücadeleci Ruhu...”

Necip Fazıl’da “Yabancı İdeolojiler”, Anti-Komünizm, Avam, “İdrak Soyluları”, Faşizm

TANIL BORA

“Millî Hançere” başlıklı yazısında, millî hançeremize uygun bir sesle dilimize çekmek için, Batı dillerinde “isme/ism”le biten kavramları “izma”, “i/ie” ile bitenleri “ya” diye Türkçeleştirmek lâzım geldiğine hükmetmişti Necip Fazıl (Ç-1: 82-3).[1] Ta 1939’da. Bu hançere rejimini kimseye benimsetemese de kendisi inatla tatbik etmiştir: komünizma, liberalizma, kapitalizma, ideolocya... Belki, küçümen ve ‘feminen’ ‘izm’lerin aksine ağız doldurucu telaffuzuyla hamaset imkânını çoğaltmasından ötürü de sevmişti bu işi. Ayrıca tamamen kendisine mahsus bir söyleyiş yolunu tutmak da Üstad’a yakışmaz mıydı?

Millîleştirme cehdi de kendini gösterir tabii bu millî hançere ısrarında. Belki daha doğrusu, *yabancı*ya mesafe koyma, ona kapılmama kaygısı. Yine 1939’da “Avrupalı olmamanın şerefi bana yeter!” demiyor mudur (Ç-1: 123)! 1962’de, Başbakanlığa bağlı ve bakanlıklar üstü bir “Yabancı İdeolocyalarla Mücadele Dairesi” kurulmasını önerecektir (H: 44).

Velhâsıl, Karadenizli fıkrasında “hangi yabancı dilleri bilirsin?” diye sorulan Temel’in “bütün dillerin yabancısuyum” cevabını vermesi misali, bütün yabancı ideolojilere yabancıdır Necip Fazıl, hepsinin yabancımız olarak kalmasından yanadır aslında. Siyasî fikrîyatını oturttuktan itibaren, İslâm *ideolocyası* dışında her ideolojiyi batıl sayar.

1 Necip Fazıl’dan yaptığım alıntıları ve ona göndermeleri, metnin sonundaki kaynakçada belirttiğim kitap adı kısaltmalarıyla gösteriyorum.

Böyle söylüyordur, lâkin Türkiye'de modernleşme tecrübesinin kızıl elması olan ve Kemalist'inden muhafazakârına herkesin bir ucundan ısırdığı *Doğu-Batı Sentezi* de bir türlü çıkmaz zihninden. 1941'de "Dünyanın beklediği... mesut Doğu-Batı terkibi" diye anmıştı bu ülküyü (Ç-2: 6, 21). Bu yol izi, sonra da silinmeyecektir. O da 'Batı'nın iyi yanını alalım'cıdır neticede. 1978'de "Batı dünyası[nın] sonları 'izm' biçiminde mezhep edatiyla... kaç sistemi varsa hepsinin birden tez ve antitez halinde erişemediği yapım ve yıkım sırrını nefsinde toplayan..." (R-4: 64) bir süper sentez peşindedir. Siyasî tasavvurunu programatik bir bütünlüğe kavuşturduğu *İdeolocya Örgüsü*'nde (1968), -komünizma ve faşizmayı dahi eksik bırakmadan-, bütün *izma*'ların güllerini dermiştir: "Liberalizma ve kapitalizmanın insanî mülkiyet mefkûresi. Bu mülkiyetlerin dehhameleşip ur haline gelmesine aksülamel olan sosyalizma ve komünizmanın umumi tesviye ve adalet davası. Demokrasyanın istimnâ haline getirip bizzat gayeleştirdiği boş hürriyete karşı türeyen faşizmanın müdahaleci ruhu"... (İÖ: 188-9)

Kerhen Batı

Fikrî-ideolojik olarak Batı'nın her şeyinden arınmaya çalışırken reel politika düzleminde Batı'ya yanaşık durduğunu unutmayalım. Henüz 2. Dünya Savaşı'nda, sözgelimi Peyami Safa veya kimi *Cumhuriyet* muharrirleri Nazi Almanya'sından etkilenirken o "demokrasyalar taraftarı"dır; "Mihver kazanırsa bizi mahveder" (HM-1: 12), "Nazizma kazanırsa, bize Haymana ovasını sulamak düşer" (HM-1: 33) endişesindedir. Dünya Savaşı'nın ardından, Soğuk Savaş'ta, tereddütsüz Batı ittifakından yana saf tutmuştur. Şüphesiz, anti-komünizm saikiyle böyle yapmıştır. Bu saik öyle güçlü bir müşevviktir ki onun için, NATO'yu ve ABD'yi komünist bloka karşı daha atak bir tutum izlemeye itmek, neredeyse bir yenidünya savaşının kıvılcımını yakmak ister. Türkiye'yi bu savletin öncüsü görmek ister. 1954'te "medenî dünyanın ileri karakolu" olmamız hasebiyle, "Sovyetler'e karşı alınacak vaziyette rehberlik" yapmamız gerektiğini savunur; ABD'yi/NATO'yu, atom bombası dahil bütün imkânları kullanarak, Doğu Avrupa'da bir "Kore vaziyeti ihdas ederek", pasif kalmayıp hamle etmeye itmeliyizdir (B-1: 234-6). 1973'te, komünizma tehdidine karşı "cihan çapında bir inkılâba önderlik haysiyetine ermek"ten söz eder (M: 340).

1940'larda, hafif bir Anglosakson muhipliği de sezilmez değildir yazılarında. "Batı'nın bütün kıymetlerini Doğu'nun şahsiyetinde eritme davası"nda Anglosakson kültürünü nispeten müsait bir refik gibi görür. 1950'de, ABD için "orada ruh olmasa da gerçek sistem vardır" diye yazar (HM-2: 102). Beri yandan Amerikan mukallitliğinden, bilhassa Amerikan hayranı hafifmeşrep kadınlardan-kızlardan rahatsızdır (HM-2: 9, 22, Ç-3: 94). 1959'da "milletler katışığı ile" had safhada "melezleşmiş" "Amerikalının içimize nüfuzu korkunç bir şeydir" diye yazar (B-2: 120).[2] 1960'larda, millî ölçüyü "Moskoflardan iğrenme-Amerikalıları sevmeme" diye koyacaktır (HM-3: 128): "Bize düşen, kendi kendimize sahip olarak, Amerika'nın ebedî müttefiki, Amerikalının da 'Sen sensin, ben de benim' tarzında dostu olmaktır" (TDK-1: 217). 1960'larda Kıbrıs krizi sırasındaki gerginlikte soğuduğu ABD'ye, 1970'lerde yine Kıbrıs'ın harekâtı/ilhakı üzerine ilişkilerin gerilmesi ve 1977'de başlayan ambargodan sonra iyice kızacak; Amerika'nın bizi kullandığından yakınıp kendi "şahsiyetsizliğimize" yanacaktır (Ç-5: 221, Ç-6: 297).

Amerika'yı *kerhen* tutuyordur neticede. Komünizm belâsına karşı mecburi bir dayanak, bir ehven-i şer olarak...

Maddiyat-Batı-Komünizm

Zaten, 'Batı'nın iyi yanı', sadece maddiyattır onun gözünde. "Garp medeniyeti, müsbet bilgiler istifidir, maddiyattan başka herhangi bir konuda rehberliği olamaz"; Avrupalı'dan sağlanacak fayda, ondan "akıl ve teknika çalmak"tan ibarettir (Ç-2: 34). "Batı'yı Batılıdan daha derin kavramak" da bunun için lâzımdır (H: 154). Batı'nın maddî ve teknik bilgisini edinmeyi, bir *harp hilesi* gibi düşünür Necip Fazıl. Komünizm bahsinde bu iyice açıktır: Komünizm hakkında bilgilenmek, düşmanını iyi bilmenin, ona göre darbe vurabilmenin gereğidir (SKİ: 65).

Necip Fazıl anti-komünizmi, topyekûn Batı'yla hesap görmenin de bir yolu olarak düşünür. 1952'de, Şark'ın Garp'tan intikamını almanın, "Garp emperyalizmasına duyduğu hıncı tatmin etmenin" davası olarak tanımlamıştı anti-komünizmi. Zira komünizm, Garp dünyasının "gizli

2 1948'de, "Amerikan dostu olan bir milletiz ama Amerikan vahşisi değiliz!" (HM-1: 228) demişti. Necip Fazıl'da böyle lâf arasında, olanca doğallığıyla, gönül ferahlığıyla yapılan ırkçı dokundurmalara öyle çok rastlarız ki.

gizli beslediği buhran ve tezadın bugün en fazla kendi kendisine belâ olması" anlamına geliyordu (B-1: 168-9). Muhafazakâr ideoloji, modernizmin, özellikle pozitivist ve rasyonalist veçheleriyle, maneviyatı boşlayarak komünizme zemin hazırladığını düşünür. Zira komünizm, muhafazakâr düşünüş nazarında baştan aşağı *anti-maneviyat*tır. Türk muhafazakârlığı da komünizmi, Kemalizm'in yabancılaştırıcı-yozlaştırıcı kültür siyasetinin mantıkî uç noktası olarak görmüştür. Necip Fazıl, zaten inşacılarından olduğu bu kabulü sürdürür. Nefret ettiği CHP'nin baş günahı, komünizme zemin hazırlamış olmasıdır. "Türk ruh bütünlüğünü bozmak için inkılâbı kullanma" taktikasından (SKİ: 94) bahseder.

Komünizm = Kötü

Necip Fazıl'ın yazılarında komünizm için kullandığı sıfat ve mecazlar, düşmanı bilmek için bile olsa bir anlama niyetine işaret etmez. Bir yerde "insanlığın yamyamı" (M-342) dediği komünizmi, ilke olarak tıbbın ve hijyenin konusu olarak tasnif eden adlandırmalar gırla gider: Mikrop, kan çıbanı, irin, pıhtı, sivilce, egzama, uyuz, ur, kuduz, kolera, çürük beyin, ifrit, necaset, kusmuk, haşere, solucan, kanalizasyon (atladıklarım olabilir)... Komünizm, safi kötülüktür onun gözünde.

1973'te yayımladığı *Moskof*'ta, anti-komünist tiksinti, anti-Rus ırkçılığın kalıplarıyla pekişir. Daha baştan *Moskof* adını, "Rus tipinin tiksinme edalı ismi" diye tanımlar (M: 5). Rus'u "Moskof ayısı" diye anmakta beis görmez (M: 143). Komünizmanın "iptidai" Rus ve İslav ruhuna uygunluğundan dem vurur (M: 12).

"Rusluk" bağlamında, Stalin'in "komünizmayı Moskoflaştırdığı", beynelmilelcilikten çıkarıp "Moskof hakimiyeti gayesine" çevirdiği (M: 330) yorumunu yapar. Onu faydacı ve milliyetçi bir revizyonla "hadım eden" Stalinizm elinde komünizmin "kendi kendisinin bile kâfiri" olduğunu söylerken (SKİ: 88), sosyalizm içi eleştirilerde de tartışılan bir bozulma sorunu üzerinde duruyordur.

Ona göre komünizm, insanın hayvanî (behimî) yanına indirgenmesidir, "en hicapsız hayvandan daha hayâsız bir insiyakîlik"tir (SKİ: 71). 1969'da yayımladığı *Sosyalizm, Komünizm ve* İnsanlık'ta bu aşağılayıcı indirgemeyle yetinmeyip, felsefî bir tenkide açılmıştır. Komünizm, hayatın diyalektiğine aykırıdır ona bakılırsa: "Hayat zıt kutuplar arasın-

daki ahenkten doğar" (SKİ: 11); insanlık zıtlıkların verimiyle gelişir, çelişkilerden yeni terkipler doğar. Düzleyici eşitlikçiliğiyle bu verimli dinamiğe kut vuran komünizm, "tezatsız batıl"dır (SKİ: 59). Bir çelişkisizlik ülküsü adına, insanı ilerleten, insanı insan yapan çelişkileri kaynağında boğuyordur – çözümsüz ilâhî çelişkilere, çözümsüzün trajiğine olan hürmetsizliği de cabası. Necip Fazıl'ın tasavvur dünyasının da ucu kapalı bir idealist 'sözde' diyalektikle işlediğini not edelim bu arada. Onda tezatlar, bir altın terkiple vahdete erer, mükemmel bir "zıtların birliği" ahengine kavuşurlar. Ya da, beşerî yetersizliğin nişanesi olarak trajik ve heroik bir çözümsüzlüğü –onun diliyle söyleyelim:- heykelleştirirler. Diyalektiğin ucu açık kavranışı yoktur onda; çelişkilerin kendi içinde yine çelişkili olabilecek farklı terkipler doğurmasına yer yoktur...

Beri yandan Necip Fazıl'ın, komünistlerin, "[komünizmanın] reddettiği ruhçuluğa yaklaşan" (SKİ: 72) adanmışlığından, heyecanından hayli etkilendiğini görürüz. Bilhassa Lenin'in cesaretine, gözü pekliğine, gözü kara seciyesine, "ruhçuluğa yakın fedakârlığına" hayranlığını saklayamaz (DİB: 128, 131). Lenin'in "bir komünistin hususi hayatı yoktur" lafına da haset eder, onu Müslümanlığa nakletmek ister (Ç-4: 220) 1963'te Erzurum'da bir konferansında "bu ezici, sürükleyici, zapt ve teshir edici his anlayışı onun hakkı değildir, İslâm'ın hakkıdır" diyerek ileri götürür bu sahiplenmeyi (İA: 66-7). Bağlılarının –maddiyatçılıklarına "ters" saydığı- bu manevî hararetini, komünizmin teşkil ettiği tehlikenin de bir işareti olarak görür.

Anti-Komünizmin Faydaları

Necip Fazıl'a göre komünizmin tekinsizliğinin bir veçhesi de, ona karşı kendini bağışık sanan bünyelerin bilhassa tehdit altında bulunmasıdır; komünizm, ona bilhassa uzak, adeta ona fıtraten yabancı bünyeleri sarma istidadındadır. Kapitalist gelişmenin arşa vardığı, dolayısıyla kapitalizmin anti'si olan komünizm bereketli toprağını teşkil eden Batı, anti-komünist mücadele geleneği içinde ona karşı "hisarlanmıştır" (SKİ: 82, 99). Başka bir yerde, bir Fransız sosyologuna atıfla yineler bunu: Komünizma, "en istidatlı ve tehlikeli" olduğu Merkezî ve Garbî Avrupa'da "tedbir ve muhafaza" nedeniyle başarılı olamamış, "illet unsurlarından nispeten uzak ve iptidaî bir sahada

meydana çıkıvermiştir" (DİB: 123). Biz, "mikroba hazırlıksız bünye"-yizdir (M: 334).

1962'de bir konferansta, Türkiye'de komünizmanın, bu gafletten de yararlanarak, "bütün insanlık bünyesi üzerindeki tasallutunun *porte d'entreé*-giriş kapısı olarak bizi hedef tutmuş gibi" Türkiye'de "kabartılmaya ve geliştirilmeye başla"dığını ihtar eder. Bu meyanda komünist tesirlerin özellikle sanat-kültür alanındaki hâkimiyetine dikkat çeker (H: 30, 38-9). Türkiye'nin, beynelmilel komünist yayılma stratejisinin baş hedefi olduğunu söyleyen alarmist tutum, millî Soğuk Savaş konseptinin temeli hatta bizatihi bir ihraç malı idi! Türkiye, Soğuk Savaş dönemi boyunca, sahip olduğu "kritik jeostratejik konumu", Batı blokunun askerî ve iktisadî desteğini sağlamaya dönük bir 'değer' olarak 'pazarladı'. Bu daimî ideolojik seferberlik, Türkiye'deki bir "komünizm tehlikesinin" gerçek boyutlarından özerk olarak, başlı başına bir vakıadır.[3] Necip Fazıl bu jeostratejik alarm söylemini, zengin kültürel-ideolojik malzemeyle tahkim etmiştir.

Milli Şef döneminde "Çatısı delik ve kapısı yıkık, muhafazasız, zabıtasız evinde Türk'ü bekleyen ve içeriye gölge sızdırmayan göze görünmez bir kuvvet nöbet tutmuştur ki, adı İslâm!" (H: 207) diyerek, bu gafil bünyeyi komünizmden esirgeyen nihai kuvvetin din olduğunu söyler bir konuşmasında. Dini-diyaneti anti-komünist bir panzehir olarak takviye etme ve meşrulaştırma stratejisi, İslâmcılığın çok partili hayata geçişten itibaren tuttuğu yoldu. Necip Fazıl, ikinci nesil *Sebilürreşad*'ın da, Said-i Nursî'nin de tutmuş oldukları bu yolun yolcularındandır.

Sosyalizm ve İşçi

Sosyalizmi, kaçınılmaz vargısı komünizm olacağı için, ondan ayırt etmez Necip Fazıl. Komünizm, "sosyalizmin azmanı"dır neticede (SKİ:

3 Burada konumuz bu değil, görüşümü kısaca belirteyim: 1960'ların sonlarından 1970'lerin sonlarına dek ülkede güçlenen bir devrimci sosyalist hareket vardı, ancak devletin ve paramiliter bir faşist hareketin kıyıcı saldırıları yanında keza kıyıcı iç çatışmalarla da malûl olan bu hareket, 1970'lerin sonlarına gelinirken ciddi bir krize girmiş bulunuyordu. Beri yandan Sovyetler Birliği'nin, bu hareketin radikal ana gövdesine kuşkuyla hatta hasmane bir tavır içerisinde olduğu da açıktır.

33, 37). TİP'i de "kanunlarımızın zaafından faydalanarak meydana getirilmiş legal-kanuni komünizm tezgâhı" sayar (HM-3: 43). 1966'da TİP'in kendisini komünistlikle suçlayanlara tepki göstermesini, fahişenin eteğini kaldıran erkeği şikâyet etmesine benzetir (Ç-4: 27).[4]

Komünizme Türkiye'de işçilerin değil züppe-köksüzlerin ("kravatlı ve bikini mayolu erkek ve dişi maymunlar") teveccüh gösteriyor olduğu tespiti (SKİ: 95, HM: 56), bu hüsnükabulü mitleştiren bütün Türk anti-komünistleri gibi, Necip Fazıl'ı de rahatlatmaya yetmez. İşçilere mukayyet olmak lâzımdır yine de! Zaten daha 1950'de grev hakkına tereddütsüz karşı çıkmıştı. Sanayi henüz alfabenin başında iken, "onun Z harfine yakın neticesi olan" grev hakkını tanımanın âlemi yok idi; Türk işçisi ve köylüsü zaten "mecburi grev halinde" yaşıyorlardı! (Verimsizlik, sa'y fıkdanı, her meşrepten 2. Meşrutiyet aydınlarının geriliğimizle ilgili temel teşhisi ve takıntısı değil miydi?) Hem "zavallı Türk işçisi böyle bir hakkı suistimal etmekten çok uzaktır ama onu kendisine hüsn-ü istimal ettirmeğe kalkışacak olan telkin ve tesirlerin neticesi feci olabilir." (HM-2: 51) 1978'de de aynı fikirdedir: Lokavtla beraber grev ve sendikaya da bozgunculuk kaynağı sayarak ateş püskürür (Ç-6: 39-40)

İdeolocya Örgüsü'nde işçiyi "orduda nefer gibi, cemiyetine karşı hiçbir sınıfî ve nefsanî hak iddiasına kudreti olmayan ve her hakkı cemiyet tarafından tekeffül edilen tâbi zümre" olarak, "kendisini gözü kapalı doktora teslim eden bir hasta vaziyeti"ne (İÖ: 336) oturtur. Gayet açıkça bir sınıfsal vesayet rejimi tanımlar: Sermaye "mü'mindir, yani patron mü'min", "emekçiyi evlât kabul eder, evlâda mahsus disiplin içinde, yine evlâda mahsus bütün koruma şartlarile destekler" (İÖ: 338-9).

Liberalizm-Sermaye-Mülkiyet

1942 yılında, bayıldığı *yap hep ya hiççi* meydan okumayla, hayat pahalılığı ve iktisadi buhrana karşı çarenin ya tam liberalizma ya tam bir müdahale ve devletçilik yolunu seçerek tastamam, katıksız uygulamak gerektiğini ihtar etmişti (Ç-2: 82-3). Üç ay sonra bu ihtarı tekrar

4 Cinsiyetçi sözlü tacizler de, ırkçı dokundurmalar gibi alabildiğine doğaldır "Üstad"da. Hiç dilini korkak alıştırmaz.

ederken, liberalizma yolunu serin bir dille özetliyor ve fiilen "ihtikâr serbesttir" ilanı anlamına geleceğini söylüyordu. Buna karşılık müdahaleci devletçilik yolunu daha bir tutkuyla tasvir ediyordu – devletçiliğin doğru tatbiki için "en küçük ihmali hemen darağacında cezalandırmak" gerektiğinden bahsedişindeki tutkudan, bu seçeneğe göz kırptığı anlaşılıyordu! (Ç-2: 104-6) Nitekim bundan bir ay sonra, yeni ticaret bakanının "serbestçi ve fertçi usule kayışını" "kaygı ve korku" ile karşılamış, eski hükümet "müdahaleciliğinde esas bakımından fevkalade haklı, fakat yarım tedbirleri aşamadığı için verimleri ters olmuştu" diye yorumlamıştı (Ç-2: 116-7). Kısacası, Tek parti döneminin 'akşamına' gelinirken, Necip Fazıl'ın devletçi iktisadî politikaya yatkın olduğu anlaşılır.

Zamanla bu değişecek, yine anti-komünist endişelerle, iktisat politikalarında 'kontrollü' bir liberalizme meyledecektir. Ehven-i şer gibi düşünür bunu. Fert-cemiyet çelişkisini aşmak için, şifayı sağlayacak mikrop, "nefs-kontrol murakabesine sahip" liberal-kapitalist düzenden sağlanmalıdır, ona göre (SKİ: 47). Ama o kadar söyler – yoksa "üstad"dan iktisat politikaları üzerine ayrıntılı değerlendirmeler beklememek gerekir.

Fakat *sermaye* ve *mülkiyet* üzerine söyleyecekleri vardır. Sermaye; "insan iş ve emek vâhidi paranın biriktiği havuz olarak gayet nazik ve manalı bir enerji santrali"dir ona göre. Bununla beraber, "içine doldurulacak maddeye göre renk alan bir kap"tır. O halde, "şuurlu sermaye"yi hedeflemek gerekir (SKİ: 100-101). Bir konferansında, zekâtı sermayenin urlaşmasına mani bir mekanizma olarak metheder (HSP: 140). Sermayenin bizatihi bir değer olarak kendi kendini çoğaltmaya koşan dinamiğini denetim altında tutmak ister – yani kontrollü bir kapitalizmdir gönlündeki.

Mülkiyeti aslî bir değer olarak tuttuğunu görürüz. "Mülkiyet, ferdin başlıca varlık şiarı, hak belgesi", "varlık şahadetnamesi"dir (SKİ: 26-27). "Mal canın yongasıdır ve mahremdir" şiârıyla, ferdî mülkiyet rejimini gönül rahatlığıyla benimser (Ç-4: 176) Bir yerde, fakirlik ve zenginlik üzerine hadislerin görünürdeki çelişkisini bir ayniyette eritirken, "cemiyette şahsî mülkiyet, bedahet halinde esas oluyor" sonucunu çıkarır (HSP: 100). İslâmî ölçüyü "mülkiyet esasına dokunmadan servet sahiplerini İslâm ahlâkına ve adaletine davet etmekte" görür (Ç-4: 168). İslâm sosyalizmi fikriyle meşgul olan Nurettin Topçu'yla köprüleri atarken de, bu gibi arayışların tehdit ettiğini düşündüğü ölçüyü "İslâmda mülkiyet esastır" diye koymuştur (DİB: 33).

İslâm ve Sosyalizm

1967'de Türkiye Öğretmenler Sendikası'nın bir bildirisindeki –"öz Türkçesinden" ötürü "kurbağa dilli" dediği- eleştiriyi pekâlâ Büyük Doğu'nun görüşüne uygun bulmuştu. Ne var ki solcular komünist ideolocya adına hareket ederken, kendisi İslâm ideolocyası gözlüğünden bakıyordu (HM-3: 113).

Ancak solla İslâmî görüşler arasındaki herhangi bir yakınlaşma hatta fikrî alışveriş, sinirlerini ayaklandırır Necip Fazıl'ın. Az evvel değindiğimiz üzere, önceleri sempati gösterdiği Nurettin Topçu'ya, 1964'te, "sosyalizm hastalığına tutulduğunu" teşhis ederek, tavır almıştır (HM-3: 33). 1965'te Kulu'da TİP ilçe kurucusu olan bir hafızın hesap gününde "Allahın hıfzının kemendiyle" sürükleneceğini kehanet etmekten geri durmaz (HM-3: 52)! 1960'ların sonlarında Ebu Zer ilhamlı İslâm sosyalizmi arayışlarına şiddetli tepki gösterir (SKİ: 28, HSP: 136). 1978'de bir okur mektubunu cevaplarken, -bize aktardıklarından böyle bir belirti göremeyiz ama-, "Sizi de, İslâm ile komünizmayı barıştırmak isteyen bir mizaç havası içinde görüyorum" diye kaş kaldırması (Ç-6: 156), bu konudaki tetikliğini gösterir.

Komünizmle Mücadele: İmha, Takibat, Linç

1950'de komünistleri imhanın beş şartını ilan etmişti (HM-2: 75): Bütün nüfuz yollarını kesip kuşatmak, "Vazifesi sadece komünizma taklitçiliği olan, her nevi halk zümreleriyle işbirliği halinde hususi bir teşkilat kurmak", "efsanevî sertlikte, gayet zeki ve kurnaz bir kanun çıkartmak ve hususî bir mahkeme teşkilatlandırmak" yani sürekli istisna hali; "halk ve gençliğe, komünizmaya karşı, kanunî olmak şartıyla, her türlü aksülâmel serbestliği vermek", yani linç; "fertler ve zümreler arasındaki hınçların önüne gelene bu yaftayı yapıştırmaması için" dirayetli tedbir.

Sert tedbir düşünmeye devam etti, 1962'de komünizmaya karşı özel yetkili "manevi korunma mahkemeleri" önerdi. Ayrıca "en küçük okuma kitabından en basit şiire kadar, resmi ve hususi bütün neşriyat dünyasını dalyan bekçisi dikkatiyle kontrol altında tutmak; cinas, hayal, mecaz, remz yoluyla komünizmaya vasat hazırlayan bütün faaliyetleri filtre etmeyi başarmak" lâzımdı (H: 44-5).

1967'de, masumiyet karinesini tersine çevirdi: "komünistlikten şüpheli her fert", masumiyetini ispatla yükümlü olmalı, "millî ruha bağlılığını, eseri ve hayatiyle ispat etmedikçe mahkum" sayılmalı idi (Ç-5: 60). 1978'de, komünistlikten şüpheli her ferdin millî ruha bağlılığını ispatla yükümlendirme teklifini tekrar etti, bu peşin mahkûmiyet ilkesini esas alan "Komünizma İhtisas Mahkemesi" kurulması önerisini de yineledi (Ç-6: 26-7).

Tan Matbaası baskınını, topyekûn basın ve devlet ricaliyle beraber, coşkuyla karşılamıştı. 1960'larda taşralarda TİP'lilere dönük linçleri gaza neşvesiyle selâmladı. 1965'te Bursa'daki TİP toplantısına yapılan linççi saldırıyı "milletin ırzına uzanan eller" karşısında "içtimai nefs müdafaası" olarak meşrulaştırdı (Ç-4: 277). 1969'daki ünlü "Kanlı Pazar" lincine "milletin millet olmaya başlaması" pâyesi verdi (HM-3: 156). "TİP'in, TÖS'ün, topyekûn komünizmanın başını halka ezdir[ecek]... bir tertibe cesaret" edecek, hükümetin elini öpeceğini söylüyordu (HM-3: 163). 1978'de devletin, "öz mayasını temsil etmekle mükellef olduğu mukaddesatçı ve milliyetçi gençliği kendi icra kuvvetlerinin önüne ve ardına katıp karşı tarafı sürfelerine [kurtçuk – T.B.] kadar kurutmaya" çağırdı (HM-3: 229). Özetle, komünistlik şüphelilerine karşı, insan hakları ve temel hukuk ilkelerini askıya alan olağanüstü hukukun cebri yanında, millî öfkenin meşru ifadesi olan linççi cebir de devreye sokulmalıydı Necip Fazıl'ın sistematik fikri takibine göre.

Şiddet Zevki

Şiddet ve cebir, Necip Fazıl için adeta şehevî bir bahistir. Radikalliğin ölçüsünü orada buluyor, zevkini orada çıkartıyor gibidir. Edebî yeteneğini perdahladığı ceza fantezileri kurar. 1940'larda birçok vesileyle idamdan, "ipe çekmek"ten (Ç-1: 12, Ç-2: 57) söz etmesi, belki zamanına göre nispeten 'normaldir'. Fakat tek parti otoriteryanizminden çıktıktan sonra da azimle sürdürür, Red Kit'te her meseleye "asalım!" önerisiyle vaziyet eden cenaze levazımatçısını andıran tavrını. 1950'lerin sonlarına doğru "muhalefeti dibinden kazıma" fikri onda sabit haline gelmiştir (HM-2: 298). CHP'ye karşı düşündüğü zecrî tedbirlerin emsal ölçüsünün, soykırıma kadar vardığını görürüz.[5] 1951'de

5 Bu konuyu başka bir yerde ele almıştım: "Sağın biley kayışı olarak CHP", *Birikim* 28 (Mart 2013), s. 56-61.

"Allah ve Sevgilisinin düşmanları" için "vatan ormanlarının yetmeyeceği kadar idam sehpaları kurma"ktan söz eder (Ç-3: 167). Politik şiddeti tırmandığı 1970'lerde, adeta 12 Eylül rejimini önceleyen bir "tedbir" radikalizmiyle, devlet terörünü özler. 1978'de yazdığı yazılardaki istek parçalarını sıralayalım: Suçluları "gerekirse onlardan fazla ölü verip enseleme" (Ç-6: 9); "Duvarlara yazı yazanların arkalarından kurşunlanması (...) Ele geçene, sonuna kadar söyletinceye ve çorabın son düğümünü gösterinceye dek sopa... Evlerden başlayarak yurtlarda, üniversitelerde, mekteplerde, derneklerde, her türlü toplantı yerlerinde dezenfektan-mikrop öldürme ameliyesi" (Ç-6: 102); "Ellerini havaya kaldırıp aman dileyeceklerin üzerine bile top ateşiyle devam" (Ç-6: 268). Aynı yıl gündeme gelen kontrgerilla tartışmalarını, alaycı bir hayretle karşılar: "Dünyanın neresinde bir hırsız ve katil çetesinin 'bizi karakol yerine hususi bir bodruma tıkıp da dayaktan öldüren kanunsuz bir teşkilat var!' diye bağırabildiği görülmüştür?" Ona kalırsa "Kontr Gerilla vardır, o da Türk milletidir; ve eğer yoksa mutlaka olması, oldurulması lâzımdır!" (Ç-5: 299-300)

Demokrasiya'dansa, Faşizma

1954'te neredeyse (kapitalizmden söz etmeksizin faşizmden söz edilemeyeceğini ihtar eden) Adornogil bir şuurla, nazizmi "liberalizma ve kapitalizmanın azmanı" olarak saptamıştı (B-1: 247). 1978'de, "Eğer faşistlik, inanılan bir dava uğrunda kalabalıkların tepesine inen bir yumruk demekse, davanın hak olması şartiyle ondan daha aziz bir sistem düşünemem" (Ç-5: 275) demekten geri kalmaz. Yazının başında aktardığım bol kepçe sentezinde, nazizmden/faşizmden damıttığı evrensel *iyi*'yi hatırlayalım: "Demokrasyanın istimnâ haline getirip bizzat gayeleştirdiği boş hürriyete karşı türeyen faşizmanın müdahaleci ruhu..." diyordu. "Fazla" demokrasiye, "boş" hürriyetçiliğe karşı, -"inadına" edasıyla-, faşizmi sahiplenmekten geri durmaz Necip Fazıl.

Faşizmi, demokrasinin panzehiri olarak düşünmesine dikkat edelim. 1950'lerde Menderes iktidarını CHP'ye karşı tenkilci bir politikaya doğru itmeye çalışırken,[6] DP'nin "demokrasya mefhumuna lüzumsuz sadakatinden" yakınıp dururdu (B-2: 82). 1960'larda ve 70'lerde

6 Bu bahse temas eden bir kısa denememi hatırlatayım: www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=1031&makale=AKP%20ve%2027%20May%FDs%20%DDltib%E2s%FD

de sürdü bu rahatsızlığı. Fakat onun *demokrasi nefreti*[7] daha eskilere uzanır. 1939'da "Demokrasyaya itiraz"ını şöyle temellendirmişti: "Hakikat birdir. Onu bir kişi bulur, bir milyon kişiye tasdik ettirir, böylece nizam ve âhenk denilen şey doğar. Eğer bu bir kişinin bulduğu şey eğri ve yanlışsa başka bir kişi çıkar, gene tek başına bulur, yine bir milyon kişiye tasdik ettirir." (Ç-1: 27)

Necip Fazıl'ın "demokrasyaya itiraz"ının, tek parti rejimi zamanının ruhuna mahsus olduğunu zannetmemeli. Hakikatin bir ve onu vaz' ve vaaz edecek fikir soylusuna mahsus olduğu, dolayısıyla çoğunluğun reyine bırakılamayacağı fikrini sürekli işleyecektir. Çok defa, aynı kelimelerle... 1946'da "Başıboş Hürriyetçilik" başlığı altında şöyle yazar: "Hakikat birdir. Onu bir kişi bulur, bir milyon kişiye tasdik ettirir. böylece nizam ve âhenk dediğimiz şey doğar. (...) böylece reyler, mırınkırın olmadan birleşir, büyük ve asil kavga, bu 'bir kişi'ler arasında, usul ve tertip altında cereyan eder. (...) Bir orduda askere hücum emri hakkında ne düşündüğü; bir hastanede hastaya ilaçlar arasında hangisini seçtiği, bir orkestrada çalgıcıya ne zaman susmak ve ne zaman ötmek istediği sorulmaz. Başıboş tercih ve rey olsa olsa 'kadınlar hamamı'nda, Şişli salonlarında ve 'Babıâli' tüneklerinde olur." (Ç-3: 55-6) 1962'de "Hakikat birdir ve daima bir kişidedir" diye tekrar eder (Ç-4: 50) . 1962'de "Doğru = bir, yanlış = sayısız"dır, der: Demokrasi "doğruyu birde değil sayısızda arama rejimi"dir, totaliter rejimler ise "hakkı tam kucaklayamadıkları takdirde sayısız batıldan birine saplanıp ona hakkın aziz elbisesini ve tacını giydirmek suretiyle hakkı büsbütün güme götürücü ve gelmesine engel olucu". İkisine de eş ehven-i şer muamelesi yapar böylece (Ç-4: 31-2). 1965'te bir yazısında "başıboş rey hastalığı"ndan, "başıboş hüküm, tercih ve rey"den yakınır (Ç-4: 240-1) .

Aynı yıl bir yazısında, komünizmanın demokrasyayı istismar etmesini, demokrasyanın meşruiyetinin de altını oyan bir zaaf olarak teşhis edecektir (Ç-4: 150-1). Onda komünizm nefretinin demokrasi nefretiyle kesiştiği nokta çok açıktır: "Umumi denkleşme ve tesviyelenme" (SKİ: 22)... Komünizm: "her yerde başı koparmaya ve ayağı hakim kılmaya bakar" (SKİ: 68). Sefalette eşitlenmenin, düzlenmenin mutlaklaştırılması olarak gördüğü komünizm, demokrasinin mantıkî uç noktasıdır onun bakışında.

7 Jacques Rancière, bu adı taşıyan eserinde, demokrasinin bir yönetim biçimi veya anayasal rejim değil, toplumun *olumsallığına* (tesadüfî ve iradî seçeneklerine) hürmet eden bir *yönetilemezlik* olduğunu anlatır. İktidar istencinin ondan nefret etmesi, bundandır. Bkz. *Demokrasi Nefreti*, çev. Utku Özmakas, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s, 55-58.

Avam

Demokrasi nefretinin arkasında, bir *avam* nefreti de yok mu? Ara ara halk terbiyesi icabından bahsetmesi, "halkımızın medeniyet seviyesinden" yakınması 1930'larda, 40'larda belki olağandır – bünyeden bir türlü çıkmayan bir Kemalizm tesirine yorulabilecektir (Ç-1: 94-5, Ç-2: 51, 224). 1940'ta "insan panayırı"nın "zevksizlik ve vakarsızlığını" tiksintiyle tasvir eder, 1943'te toplu taşım araçlarındaki "korkunç kılıklı insanları", "insan sardalyasını" ancak nezaketen "kalabalık" diye adlandırılabileceğini söylerken, Falih Rıfkı'dan geri kalır yanı yoktur[8] (Ç-1: 231-2, Ç-2: 146, 235). Fakat 1940'larda kalmaz, devam eder bu. 1956'da, avam kelimesinin çağrışımlarından sakınmadan, gönül rahatlığıyla "bana avamdan bir insan dedi ki" diye konuşur (Ç-3: 219). 1962'de "hamal mamal, işçi mişçi lokantasında yemek yiyor"dur (Ç-4: 91). 1970'lerde "kent istilâcısı köylüler"den yakınır (Ç-6: 20). Halk, onun toplantılarında cezbeye gelen ("gırtlağını yırtan gençler, tepinen ihtiyarlar..." – Ç-5: 55) bir *yığın* olarak değerlidir; o zaman "sahte kemiyet köpürüşlerinden" çıkıp (BDC: 107) "millî ruh kökünü" temsil eden soylu bir dekor unsuru rütbesine erişir.

Nevzat Kösoğlu, "Üstad"ın 1970'lerde Ankara'da hıncahınç dolu bir salonda verdiği bir konferansı aktarır. Kalabalık onun anlamlı esler verdiği yerlerde öylece durup bakıyor, buna karşılık alâkasız yerlerde hatta bazen sevimsiz bir şey söyleyip geçerken alkış kıyamet konuşmasını kesintiye uğratıyordur. Bu 'idraksizlikten' sıkılır, bir sigara yakar, eliyle karşısındaki kalabalığı göstererek der ki: "Kırk yıldır koca bir buz dağını hohlaya hohlaya erittim, karşıma bir çamur yığını çıktı!" Kalabalık coşkuyla alkışlar.[9] İstisnai değildir bu 'sahne'. Hakkındaki izlenim yazılarında, anılarda da, avamı aşağılama örneklerine rastlamak zor değildir. Çok defa hayranlıkla aktarılır bunlar. Necip Fazıl kibrinin, tevazuyu saklama ve riyakârlığa düşmemenin örtüsü olarak hüsnü tefsir edildiğini de görürüz.[10] O kendini "Müslümanları tebaası gibi gören bir halife" saydığı gibi,[11] 'tebaa' da –en azından bir kısmı- onu

8 Ki 'bir zamanlar' iyi ahbap olduklarını biliyoruz. Bkz. Necmettin Türinay, "Büyük Doğu: Bir Kavramın Doğuşu", *Necip Fazıl Kısakürek* (Ed. Mehmet Nuri Şahin-Mehmet Çetin), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2010, s. 330. vd.

9 *Necip Fazıl Kısakürek,* Kültür Bakanlığı, s. 458.

10 Muhammet Emin Özkan, "Komşumuz Necip Fazıl", *Necip Fazıl Kısakürek,* Kültür Bakanlığı, s. 441.

11 İsmail Kazdal, *Serencam*, Pınar Yayınları, İstanbul 2004, s. 240.

halife gibi görüyordu... Mustafa Miyasoğlu, "Anadolu insanının Necip Fazıl'ı tam olarak anlamadan 50 yıla yakın bir zaman nasıl dinlediği hep merak konusu olmuştur" derken,[12] acaba kara mizahî bir duygu geçiyor mudur içinden? Ahmet Turan Alkan'ın tatlı tatlı söylediği üzere, ülkeye ve halka vukufunun mahdut olmasıyla da ilgili midir bu 'temassızlık'?[13] Metin Önal Mengüşoğlu'nun vurguladığı gibi, dindar halk esas olarak onun "zalimler karşısındaki medenî cesaretine", yaptığı "cesaret aşısına" hayrandır da,[14] tam olarak ne söylediğini zaten fazla önemsememiş midir?

Çobanın Reyi ve "İdrak Soyluları"

Peki, Necip Fazıl, halkı/milleti ne kadar önemsiyordu? Linç güruhu ve alkış kalabalığı işlevi dışında, tabii - yanlış alkışların kalabalığı olma riskini de bir yana bırakırsak! 1952'de Menderes öncesi hakkında "Hastalığından ve doktorundan habersiz millet" ifadesini kullanmıştı (B-1: 16). Bu habersizliğin tek parti devrinde kalmış olmadığını düşündüğü bellidir. 1960'larda bir konferansta der ki: "Millet hiçbir şey istemez ve isteyemez, dünyanın her yerinde... Milletten, isteyeceği şey istetilir, gösterilir ve benimsetilir." İdeali şöyle gösterir: "Millet-i İslâmiye ve tek adam!" (HSP: 36) 1970'lerde de devam eder bu 'millet yılgınlığı'. 1978'de şöyle yazar: "Tam 27 yıl istibdatların en çekilmezi altında 'Egemenlik Ulusundur' yaftasına karşı başını kaşımaktan başka bir şey yapamamış olan bu halkın kendi kendine rüşde ereceğini beklemek abestir. Onu cebren rüşde, yani Hakka erdirmenin yolu neyse onu düşünelim!" (Ç-6: 223)

İki yıl sonra gelen 12 Eylül askerî darbesini "millete rağmen değil millet için" diye selâmlaması, Kenan Evren'in "şeriatın kestiği parmak acımaz" sözüne tutunup "Dediğinizi yapın da [Evren'in "anarşiyi kökten temizlemedikçe gitmeyeceğiz" lâfı üzerine – T.B.] başımızdan hiçbir an eksik olmayın!" bulunması (R-13), şaşırtıcı olmayacaktır.

12 Mustafa Miyasoğlu, "Necip Fazıl'ın çok yönlü şahsiyeti", *Necip Fazıl Kısakürek,* Kültür Bakanlığı, s.421.

13 Ahmet Turan Alkan, "Türk nesrinde halefsiz ve selefsiz bir 'üslup': Necip Fazıl Kısakürek", *Necip Fazıl Kısakürek,* Kültür Bakanlığı, s. 306. Kazdal ve Mengüşoğlu (bkz. dipnot 14) burada andığım kitaplarında onun sosyetik "Batılı" hayat tarzını nasıl yadırgadıklarını anlatırlar.

14 Metin Önal Mengüşoğlu, *Mağrur Öfke: Necip Fazıl*, Okur Kitaplığı, İstanbul ,2013, s. 10 ve 26.

Halk/millet/toplum, reşit bir özne değildir Necip Fazıl'ın nazarında. Boş niceliktir o, "kel ve keleş kemiyet"tir (SKİ: 76). 'Misyonu', keyfiyetin/niteliğin lüzumunu ve yüksekliğini belli etmeye yaramak olan karşı kutuptur. "Bir İmam-ı Gazali ile keleş bir çoban arasındaki farkı daima aziz tutma"yı (İÖ: 208), onun için bir *leitmotiv* gibidir. İlk yazdığından on yıl sonra tekrarlayacaktır: "İmam-ı Gazali ile çöpçünün reyini bir tutan şu demokrasi belâsı" (Ç-6: 39)... Aynı yıl başka bir yerde, Gazali'yle tartılan gariban, bu defa "Çemişgezekli çoban" olacaktır (R-4: 65).

İdeolocya Örgüsü'nde –ki 1968'de yayımladığı bu programı telgraf üslûbuyla ilkin 1948'de yazmıştır (Ç-3: 102-4)- çerçevesini çizdiği rejim ideali de halkı/toplumu/milleti "idrak soyluları" veya "her sınıftan üstün insanlar sınıfı"nın hükmüne tabi kılar (İÖ: 208). Üstün vasıflılar arasından seçilecek (fiilen, seçkinlikleriyle zaten temayüz edecek) bir Yüceler Kurultayı'na dayanan Başyücelik rejimidir bu. Başyücelik emirlerine uymakla mükellef olan sıradan insanların, Halk Divanı'nda dilek ve şikâyetlerini dile getirme hakkı saklıdır. Bu totaliter devlet, "Milleti doktor hakimiyeti altındaki hasta gibi... hak ve hakikatin hakimiyeti altında" tutacaktır (İÖ: 257). 1978'de de dile getirmiştir "bütün partileri, sendikaları, dernekleri kapatarak", "idrak soyluları meclisi kurma" önerisini (Ç-6: 125). 12 Eylül'ün kendi idrakince yapacağı şey, yani...

Toparlarken

Modern İslâmcılık düşüncesi içinde, sanırım Sait Halim Paşa'dan Hayreddin Karaman'a kadar uzatabileceğimiz bir seçkinci siyaset anlayışı çizgisi çekebiliriz – elbette genelliyor, kalın bir çizgiden söz ediyorum. Baskınlığı tartışılabilir ama etkisi, kabul görmesi bakımından pek ince, 'titrek' bir çizgi de değildir bu. Devlet adamlarının, ulemânın fetvası uyarınca karar vermesi, yönetmesi, halk oyunun ve politikanın ancak bu meşruiyet çerçevesi içinde, bu çerçeveyi tahkim etmek üzere bir işlev görmesini ideal sayar. Necip Fazıl'ın bu çizgiyi *modernleştirdiğini, romantikleştirdiğini* ve *radikalleştirdiğini* söyleyebiliriz. Modernleştirir: Fetva sahibi artık ulema ve din âlimleri değil, -zaten çok sık kullandığı "ham yobaz ve softa" ithamı her an onlara yöneltilebilecek bir silahtır-, modern bilirkişiler olarak idrak/fikir soylularıdır. Romantikleştirir: Seçkin yönetici sınıf, teknik ve ilmî bir uzmanlıktan ziyade

heroik özellikleriyle ve öznelik iradesiyle kendini gösteren bir mitik varlıktır. Radikalleştirir: Bir diyalektik parodisine dönüşen *Ya ol ya öl*'cü alarmizmi ve fanatizmiyle, bir şiddet ve celâl şehvetiyle, düşmanlık üretir. Netice: Tam teşekkülü bir *faşizm* terkibidir.

Kaynakça

Necip Fazıl Kısakürek'in Yazıda Anılan Eserleri

Başmakalelerim (B – 3 cilt): Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2008 (ilk yayınları 1951-1978).

Büyük Doğu Cemiyeti (BDC): Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2014 (ilk yayınları 1949-1951).

Çerçeve (Ç- 6 cilt): Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010 (ilk basım tarihleri, cilt sırasıyla: 1940, 1990, 1991, 1996, 1998, 2009).

Dünya Bir İnkılâp Bekliyor (DİB): Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1991 (ilk basımı 1982).

Hadiselerin Muhasebesi (HM- 3 cilt): Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010 (ilk basım tarihleri, cilt sırasıyla: 1999, 2003, 2003).

Hesaplaşma (HSP): Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2012 (ilk basımı 1985).

Hitabeler (H): Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1999.

İdeolocya *Örgüsü* (İÖ): Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1986 (ilk basımı 1968).

İman ve Aksiyon (İA), Bedir Yayınları, İstanbul, 1970.

Moskof (M): Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010 (ilk basımı 1973).

Rapor (13 kitap – R): Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1977-1980.

Sosyalizm, Komünizm ve İnsanlık (SKİ): Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2012 (ilk basımı 1969).

Tanrı Kulundan Dinlediklerim (TKD – 2 cilt): Toker Yayınları, İstanbul, 1968.

Necip Fazıl'ın Siyasal İslâmlaşma Yaklaşımı

ERGÜN YILDIRIM

Necip Fazıl Kısakürek, belli siyasal koşullar altında yetişen, mücadele eden ve yaklaşımlarını geliştiren bir aydındır. Bu siyasal koşullar, tek parti dönemi, Kemalizm'in hegemonyası, soğuk savaş dönemi ve dini varlığın tasfiye çabaları olarak tanımlamak mümkündür. Siyasal rejim kendisini tek parti örgütü ve ideolojisi olarak kurgulayarak var olmaktadır. Bütün devlet buna göre yapılanmaktadır. CHP, bunu temsil eden örgüt, siyaset ve partidir. Türkiye'yi tavizsiz bir batılılaşma projesine göre değiştirmeye çalışmaktadır. Bu doğrultuda çeşitli söylemler, ideolojiler, kurumlar ve programlar ihdas etmektedir.

1. Giriş: Siyasal İslâmlaşma ve tarihsel koşullar

Türk modernleşmesi radikal, batıcı, reddi mirasçı ve din karşıtı (dini tasfiye eden) bir tarzla uygulandığı tarihsel koşullarda Necip Fazıl yaşamaktadır. Türk modernleşmesinin din ile kurduğu ilişki tarzı oldukça dramatiktir. Karşıt, dışlayıcı ve ötekileştiricidir. Necip Fazıl'ı etkileyen en önemli boyutların başında da bu gelir. Necip Fazıl bu modernleşme tarzının ürettiği politikalardan rahatsızdır. Bunları kritiğe eder ve hatta bunlara karşı meydan okur. Örneğin tasfiye edilen tekke, tasavvuf düşüncesi ve şeyhlik kurumlarına karşı Necip Fazıl, *Son Devrin Din Mazlumları*'nı yazar, bu aktörleri yeniden keşfeden, gündeme getiren ve millete hatırlatan bir yazı girişiminde bulunur. *Reşedat* başta olmak üzere çeşitli kitaplar kaleme alır.

Necip Fazıl, Kemalizm'in kurguladığı siyasal koşullar içinde din, gelenek ve tarihin varlığına yönelen radikal inkılâp projelerine karşı mücadele etmektedir. Bu konuda fikri ve ideolojik bir başkaldırı içindedir. Örneğin II. Abdülhamid "kızıl sultan", "mürteci sultan" ya da "hain sultan" ilan ediliyorsa resmi ideoloji tarafından, o da "Ulu Hakan" olarak karşı bir cevapla tepkisini ortaya koyuyor.

Necip Fazıl'ın içinde yaşadığı ve siyasal yaklaşımlarını geliştirdiği tarihsel dönemin en bariz yönlerinden biri de soğuk savaş dönemi olmasıdır. Soğuk savaş, ideolojilerle toplumların ve siyasetlerin yönetildiği bir tarihsel süreçtir. Komünizm ve kapitalizm iki egemen dünya görüşü olarak bütün toplumlarda bir çatışma, rekabet ve hegemonya yarışı içinde bulunuyorlar. Türkiye'de de bu ideolojilerin savaşı oldukça etkindir. Özellikle kuzey tehlikesi olarak adlandırılan Sovyetler Birliği ve onun temsil ettiği komünizm ideolojinin önemli girişimleri bulunmaktadır. Komünizm, materyalist bir dünya görüşü doğrultusunda dinsel varlığa daha köklü bir biçimde karşı çıkmaktadır. Dini tümüyle reddetmektedir. Türk aydınları ve fikir adamları buna yönelik çalışmalar içine girmektedir. Sol dünya görüşü Sovyetik bir siyasal bağlama yerleşmektedir. Buna karşı sağ da anti Sovyetik ve antikomünizm tutumlar içinde yer alarak ideolojik bir hat oluşturmaktadır. Sağ siyasal cenahla beraber olan, örtüşen ve kimi zaman da mesafeli davranan İslâmcılık düşüncesi bu tarihsel şartlarda anti-komünizm siyaseti ile büyük bir paralellik taşımaktadır. Nitekim Necip Fazıl Kısakürek de anti-komünist söylemler oldukça baskın olacaktır.

Soğuk Savaş döneminde gelişen tarihsel şartlar içinde ideolojiler dünya görüşü olarak yapılanırlar. İdeoloji, belirleyicidir. Keskin yargılar, ötekileştirmeler, düşman ve dost ikilemlerine dayalı okumalar, kurtarıcı söylemler oldukça baskındır. İslâmcılık da ideolojinin bu özelliklerinden etkilenir. İdeolojinin hegemonyası, İslâm'ın yorumlanmasında da önemli etkilere sahiptir. Bundan dolayı İslâmiyet bir siyasal yaklaşım etrafında karşıt, mücadeleci, meydan okuyucu ve politik bir dünya görüşü olarak temellendirilmeye başlanır. Soğuk Savaşın tarihsel şartları, İslâmcılığı da etkileyerek çeşitli sonuçlara yol açar. Siyasal İslâmlaşma devlet kurma etrafında ve dünya görüşü inşa etme çerçevesinde süren arayışlarda, İslâm'ı temel alarak hareket etmek ister. İslâm bu tarihi şartların siyasal önermelerine göre yapılandırılır.

1. Meydan Okuyuşlar, Reddedişler ve Eleştiriler

1.a. Karşıt İdeolojiler: Anti-Yahudilik, Anti-komünizm ve Anti-Batıcılık

Necip Fazıl Kısakürek bir antiler aydınıdır. Hâkim düzen, tarih anlayışına, resmi ideolojisine, din politikalarına, dil siyasetine vs. muhaliftir. Meydan okuyucu ve mücadeleci kimliği büyük oranda buna göre şekillenir. Ağır siyasal travmalarla karşı karşıya kalan bir Müslüman toplumda Necip Fazıl bir dizi meydan okumalar, eleştiriler ve reddiyeler ortaya koyarak kendini temsile çalışır. Bir bakıma Müslümanlığın yaşadığı travmatik durumlar karşısında bir aydının çığlıkları olarak da okunabilir bunlar. Çeşitli karşı oluşları genel olarak üç başlıkta toplamak mümkündür: Anti-Yahudilik, ant-komünizm ve anti-batıcılık.

Büyük Doğu düşüncesi ve hareketi öncelikle anti batıcı bir dünya görüşünü savunur. Doğu, Batı eleştirici ve reddiyesi ile beraber yeniden ikame edilmeye çalışılır. Doğu, nihayetinde Batı'nın modern zamanlarda dünya üzerine kurduğu hâkimiyete ve etkiye göre konumlandırılır. Doğu, Batı'ya göre tanımlanır bir bakıma**.** Özellikle siyasal anlamda bu oldukça belirgindir. Böylece Doğu, anti-Batıcı bir çerçeveye yerleşir.

> "Evet; Doğu-Batı ayırımını ortaya koyar koymaz, ilk bakışta meydana şu manzara çıkıyor.: İçeride Hint denizine doğru, bütün vecd ve hakikatini kaybetmiş, her türlü savunma kudretinden mahrum, sadece yılgınlar, ezginler ve kravatlı maymunlardan ibaret, ölü bir insanlık... Dışarıda da, Atlas Okyanusuna doğru, yalnız saldırıcı, dize getirici ve kendisini Doğuya örnek gösterdikçe büsbütün zehirleyici bir alem... İçli ve dışlı bu iki zıt dünya arasında da, dış tezahür aynalarının bütün aldatıcı gösterişlerinden ve yalancı teyitlerinden Müberra ve müstağni fakat galip gelmek için mutlaka içli ve dışlı binbir cephede savaş vermeye memur ve mecbur ezeli ve ebedi hakikat davası..." (Kısakürek, 1998: 18).

Batı çeşitli olumsuzluklarıyla Doğu toplumlarına önemli kötülükler yapmaya yol açan bir varlık dünyasıdır. Bu çerçevede Batı uygarlığı ve düzeni masonluk, kapitalizm ve emperyalizm ile beraber değerlendirilir. Batı emperyalizm, savaş ve saldırılarla Doğu'yu muhasara altına almaya çalışmaktadır. Sahte kurtuluş reçeteleri, sahte kahramanlar ve sahte edebiyatların doğuşuna yol açmaktadır. Batı akıl ve madde hâkimiyeti aracılığıyla Doğu'yu istismar etmekte ve sömürmektedir. Bütün medeniyet teknolojilerini Batı imal ederek Doğu'ya pazarlamaktadır. Doğu

sadece ekip biçerek Batı adına çalışmaktadır. Batı masonluk, kapitalizm ve emperyalizm anlamlarına gelmektedir(Kısakürek, 1998: 81-82).

Yunan'da, Roma'da ve modern dönemde Batı hep Doğu'yu belli bir anlayış içinde değerlendirmiştir. Heredot ile başlayan toplumları ikili sınıflama tanımı daha sonra devam etmiştir. Bu çerçevede de Batı Doğu'yu "biçare ve enayi insan kadrosu" olarak görmüştür. Doğu'yu tılsımla, şiirle, duyguyla sınırlı bir kafaya sahip olan ve fenlerden, felsefeden ve akıl bilimlerinden anlamaz bir dünya olarak değerlendirmiştir (Kısakürek, 1998: 24).

Batı'nın kendi içindeki çokluklarını, çatışmalarını ve farklılaşmalarını görmeyerek onu tekile indirgeyen bir okumadır bu. Aynı zamanda dünyanın varlığını Doğu-Batı dualistesiyle okuma çabasıdır bu. Bütün tarih, bu dualiteyle temellendirilir. Batı akıl, bilim; Doğu ise duygu, sır ve mistisizm klişesi burada da tekrarlanır. Tersten bir oryantalizm okumasıdır. Daha doğrusu oryantalizmi onun silahıyla vurmak çabası bulunmaktadır. Oksidentalizmi içerir bu bakış açısı. Neredeyse İslâm'a karşı olan ve Müslümanlıkla bağdaşmayan bütün "ötekiler" batı olarak kategorize edilmektedir. Buna karşın iyi olan ve İslâm ile anılan bütün özellikler de Doğu içine yerleştirilmektedir.

Anti-Batı tutumu ile beraber anti-yahudilik de başka bir karşı olma alanıdır. Yahudiler, tarihsel bir okumadan hareket edilerek peygamberlerine ihanet eden bir toplum olarak tanımlanır. İslâm'la da karşılaşınca "münafık tipini" temsil etmeye devam ettiklerini söyler. Necip Fazıl'a göre Yahudi Doğu ve Batı çatışması ortaya çıkınca Batı'dan aldıkları "gizli rolle sinsice bizi içimizden öldürmeye... memur olur". Ülkemizde Avrupalılaşmayı doğuran ve koruyan Yahudi'dir. Osmanlı devletini korkunç borçlarla yıkan Yahudi'dir. Bütün Tanzimat, Meşrutiyet, İstiklal Mücadelesi ve tek parti gibi önemli kırılma dönemlerinde yaşanan kötülüklerin temelinde Yahudi olduğu söylenir. Ona göre Yahudi dünyanın her tarafında birliği bozan ve komünizmi kurandır. Yahudi demek, "milli, fikri ve ruhi birlikleri bozan demektir" (Kısakürek, 1999: 180-181).

Yahudi, "insanlığın damarlarına mikrop gibi yerleşmiş bir hiyanet nesli..." (Kısakürek, 1999: 10)dir. Bütün modern çağın kötülüklerini doğuran Yahudi'dir. Özellikle Osmanlının modernleşmesiyle yaşanan bütün olumsuzluklar, ihanetler, başarısızlıklar, darbeler, komitacılıklar, anlaşmalar vs. Yahudilikle açıklanır (Kısakürek, 1999: 12-13). CHP, dönmeler, komünistler ve bütün Türkiye düşmanı olarak tanımlanan unsurlar mutlaka Yahudilerle beraber ele alınır.

Yahudiliğe ilişkin bu yaklaşımlar, total bir perspektifi yansıtır. İslâm düşüncesinde, İslâm tarihinde ve peygamber uygulamalarındaki farklılıklar görülmez. İdeolojik okuma çerçevesinde Yahudilere yaklaşılmakta ve Müslümanlığın en önemli ötekisi olarak yapılandırılmaktadır. Burada Yahudiler, ontolojik olarak ve apriori olarak "kötü"dür. Müslümanların Türkiye'de yaşadıkları travmatik durumların baş müsebbipleridir. Aslında Fazıl'ın karşı olduğu bütün varlıkların en büyük destekleyicileri olarak Yahudiler görülerek en büyük anti-varlık da Yahudiler olmaktadır.

Necip Fazıl'ın meydan okuyarak önemli reddiyelerde bulunduğu başka bir olgu da komünizmdir. Komünizmi hem teorileri, söylemleri hem de pratikleriyle eleştirir. Sadece eleştirilerde bulunmakla yetinmez, aynı zamanda reddeder. Fazıl, ciddi manada bir komünizm reddiyecisidir diyebiliriz. Bu çerçevede komünizmi aşağılayan, lanetleyen, reddeden ve tenkit eden birçok yaklaşım ortaya koyar. İşte tasvirlerden biri:

> "Komünizm bir ayağı (Marx), bir ayağı (Engels) ve bir ayağı (Lenin) den ibaret üç ayaklı bir sehpadır... İnsanlığın idam sehpasına benzeyen bu üç ayaklı çatıda, dili bir karış dışarıya vurmuş, gözleri fırlamış ve suratı kireçten daha beyaz bir renk bağlamış bir (martirmaznum) sallanmaktadır. İnsan..." (Kısakürek, 2012: 60-61).

Kısakürek, komünizmi Yahudilikle açıklayarak tartışır. Ona göre Marks Yahudidir ve gizli bir "Yahudi tiynetiyle Yahudiliğe çatmış"...Kapitalizmi kuran da Yahudi, onu yıkmak için savaşan da yine Yahudi Marks'dır. (Kısakürek, 2012: 60-61).

Ona göre, komünizm "Moskofluktur". Komünizmin Moskofluk olarak tanımlanması bağlamı önemlidir. Çünkü Türkiye'yi işgal etmek isteyen, emperyalist anahedefleri içine yerleştiren bir devlet ideolojisine dönüşür komünizm. Türkiye'deki anti-komünizm temelde anti-Sovyetler anlamına gelir. Necip Fazıl da bu yaklaşımın içinde konumlanır. Bütün sağ siyaset komünizmi "Moskofluk" olarak okuması bunu gösterir. İslâmcılar ise buna ek olarak çoğunlukla komünizmi "dinsizlik belası" olarak görür. Dini, ahlakı, namusu vs. reddeden, bunları inkâr eden bir ideoloji olarak görürler. Nitekim Necip Fazıl, komünizmi dine karşı, aileye karşı ve ahlaka karşı olarak görmektedir. Ona göre komünizmin gözünde bütün dinler ve manevi değerler hastalık ve sapıklıktır. Sovyetler komünizmi Kızıl Meydan'ın her yerine "din afyondur" pankartını astı ve dini reddetti. Papazları öldürdüler, hiçbir dini tanımadı (Kısakürek, 2012:71-75).

Komünizm bu bakış açısına göre Moskova'nın talim ve terbiyesi altında gelişen, "arsız, küstah, gözü kara", her an iç zaaflarımızı kollayarak tetikte bekleyen, dış müdahaleye çanak tutan bir düşünce ve harekettir (Kısakürek, 2012: 96).

Komünizm Allah'ı, peygamberi ve ahlakı reddeder. Aile ve kadını sadece bir üreme alanı olarak görür. Onlar bir alet, amaçları gerçekleştirecek bir araçtır. Bütün milli tarih, milli efsane ve milli hatıralar öç ve kinle karşılanır. Moskoflar komünizm davasını benimseyince Moskoflardan daha fazla Moskoflaştılar. İşte bunlar Türk mukaddesatının ırzına geçmeye çalışmışlardır(Kısakürek, 2013: 194-196, *Başmakalelerim I* içinde, 4. Basım, 2013,*Büyük Doğu*, 13 Eylül, 1952a, sayı 116).

Necip Fazıl komünizmin taşıdığı büyük tehdidin dini, ailevi ve politik boyutlarını çok detaylı bir biçimde ele alır. Onun siyasal bakışında komünizm maneviyat, siyasiyat ve fikriyat dünyamıza yönelen çok boyutlu bir tehdittir. Ancak bu tehdidin varlığına karşın, bu toplum hiçbir zaman komünizmi benimsemez. Ona göre bu memlekete baştanbaşa Moskof istilası altında kalsa yine komünist olmaz.

CHP, Yahudilik, dönemler ve komünizm arasında paralellikler kurulur ve bütün bunlar ortak bir cephe olarak tanımlanır. Komünizm, Sovyet siyasetinin ihraç stratejisi olarak değerlendirilir. Bundan dolayı Moskof kelimesi bir damga, etiket ve sembol olarak kullanılır.

Dünyayı işgale yönelen komünizm organizasyonuna karşı belli bir seferberlik davetinde bulunulur. Polis, adliye, gençlik ve matbuat dört kol halinde bu seferberliği yürütmelidir. Bunun belli bir hükümet tarafından yönetilmesi gerekir (Kısakürek, 2013: 200-202, Kısakürek, 1952 b)

1.b. Siyasal rejime meydan okuyuşlar: 163. Madde, Laiklik ve CHP

İslâmlaşma, hegemonyaya karşı bir meydan okuyuş içindedir. Muhaliftir, kritiktir ve meydan okuyucudur. Bu tutumu çeşitli meseleler ile ilgili ortaya konulan görüşlerde görmek mümkündür. İslâmiyet'e yönelik baskılar, Kemalist ideolojinin kurumsal yapıları ve dine yönelik baskıcı, dışlayıcı ideolojileri, kanunları ve kurumları kritize edilir. Bunların başında 163. madde gelir. Bu madde kaldırıldığı Turgut Özal dönemine kadar en önemli muhalefet araçlarından biri olur. Bütün İslâmcı aydınları, siyasal hareketleri ve toplumsal faaliyetleri engelleyen bir anayasal ilke olduğu için en büyük kritiğe muhatap olur. Bu kritiği yapanların başında Necip Fazıl Kısakürek gelir.

Necip Fazıl'a göre 163'cü madde Nemrutların ve Firavunların çağında bile görülmeyen bir zulümdür. Bu zulüm, Halk Partisinin ceberut vasıflarından kaynaklanmaktadır. Bu maddeyi Şemsettin Günaltay 1949'da getirdi. Güya komünizme karşı bir denge olsun diye konuldu. Hâlbuki 163. Madde, "Müslümanları kendi öz yurtlarında mahkûm vaziyetine" sokmaktadır. (Kısakürek, 1999:132-134). Bu madde nedeniyle her türlü İslâmi tavır yasaklıdır. "Müslümanlık bütün ölçüleri ile ruhiyle mahkûmdur! Demekten beter…" (Kısakürek, 1999: 178).

Necip Fazıl'ın bu eleştirilerin başında Diyanet İşleri Başkanlığı da gelmektedir. "Cinayet İşleri" olarak tanımlar bu kurumu. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çeşitli uygulamalarına karşı tepki gösterir. Ramazan ayına ilişkin vakit tayini, hac farizasına ilişkin uygulamaları… Ahmet Hamdi Akseki ve Ömer Nasuhi Bilmen gibi şahsiyetleri överken, 12 Eylül 1980 döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı'na getirilen Tayyar Altıkulaç gibi isimleri eleştirir (Kısakürek, 1999:171-173).

Necip Fazıl'ın, bütün siyasal söylemlerinde yoğun bir CHP eleştirisi vardır. CHP'nin siyasal, ideolojik ve kurumsal bütün alanlarını eleştirmekle beraber saldırıda da bulunur. Bunun en çarpıcı ifadesi şu aforizmadır: "CHP, Puthanedir".

"Halk Partisi bir puthanedir ve içi kara cüppeli despotlarla doludur. Yıllar boyunca (despotizm)ini Ortaçağ papazlarının taasubiyle idare etmiş ve bir (Enkizisyon) halkası içinde nice (Galile)lerin "Dünya dönüyor!" hükmünü hakikate ihanet saymış olan bu parti"…(Kısakürek, 1999: 20). Ona göre CHP, milleti itlaf eder. CHP, milleti itlafla görevlidir. 1950 yılında millet elinde çıkınca muhalefeti eline aldı. Bu defa kendi suçlarını başkalarının üzerinden ifade ederek muhalefetin hakikatini öldürmeye çalıştı. CHP, ışığın karşısında karanlığı temsil eder. CHP yangının itfaiyeye, mikrobun doktora ve katilin polise muhalefeti gibi rejime muhalif olması demektir. (Kısakürek, 1999: 20-21).

Tek parti dönemini yürüten ve bu bağlamda İslâm'a ilişkin birçok tasfiye kararı alarak hareket eden bir siyasetin temsilcisidir CHP. Özellikle çeşitli İslâm âlimlerine, cemaatlere, dergâhlara ve topluluklara sert laiklik uygulamalarıyla gerçekleştirdiği baskılar nedeniyle İslâmcı aydınların büyük tepkisine neden olmuştur. Necip Fazıl'ın tepkisini de bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

İslâmî fikirlere ve faaliyetleri baskı altında tutmaya yönelen anayasal ilke olarak 163. madde ve parti olarak CHP'ye karşı çıkarken laiklik meselesine de sert eleştiriler de bulunur. Laikliğin İslâm tahripçiliğine yönelen bir yaklaşım olduğunu söyler. (Kısakürek, 1999: 174).

Türkiye'nin yüzyıllık siyasal söylemleri, kurumları, parti ve kanunlarıyla İslâm'a yönelen baskıları ve tahakkümleri Kısakürek tarafından köklü bir biçimde tartışılmakta, eleştirilmekte ve reddedilmektedir. Resmi ideolojisinin İslâm'a yönelen müdahalelerin bütün biçimlerine saldırıyla karşılık verilmektedir. Elbette bu meydan okumalar yazılar neşrederek, konferanslar vererek, edebiyat eserleri verilerek ve eleştirel bir aydın duruşu sergilenerek yapılmaktadır.

2. Siyasal İslâm Tezleri

Kısakürek, siyasal bir meydan okuma ile beraber belli siyasal ideolojiler seferber ederek çeşitli söylemler geliştiren bir aydındır. Bu söylemler, ideolojiler ve ütopyalar belli bir sistematik içinde Büyük Doğu olarak tanımlanmaktadır. Siyasal İslâm anlayışını en etkili biçimde bu düşünce ve hareketle ortaya koymaktadır. Bu açıdan ortaya koyduğu keskin muhalefet kadar aksiyonu, tezi ve önerileri de temsil etmektedir.

1. Doğunun Uyanışı, Yeniden Doğuşu ve Dava

Büyük Doğu, Necip Fazıl'ın kurucu siyasal yaklaşımıdır. Türkiye'nin bütün sorunlarına cevap verebilecek biçimde dizayn edilmiştir. Türkiye'ye İslâm cephesinden bakarak Kemalist modernleşmeye karşı bir siyasal ideoloji olarak inşa edilir. İki yüzyıllık modernleşme ve din sorunlarına belli bir siyasal doktrin çerçevesinde çözümler sunmaya çalışır. Büyük Doğu, aynı zamanla iki yüzyıldır gün geçtikçe parçalanarak küçülen ve büyük imparatorluğunu kaybederek Anadolu sınırlarına çekilen ümmetçi bir zihniyetin kendini yeniden bir siyasal bir büyüklük içinde görme arayışıdır.

Necip Fazıl'a göre Doğu zaman içinde hikmetini kaybetmiş, doğurucu ve aşk dairesinden çıkmıştır. Daha sonra doğan Batı'nın saldırılarına uğramıştır. Bu saldırılar karşısında gittikçe gerilemiştir. Donmuş, "gülünç ve sahte hareketlere" sahne olmuş ve nihayet tamamıyla tasfiye edilmeyle karşı karşıya kalmıştır. Viyana Bozgunundan itibaren devam eden süreç budur. Nizam-ı Cedid, Tanzimat ve bütün batılılaşma serüveni bunu anlatır. Kurtuluş için yapılan bütün inkılaplar sahtedir (NFK, 1998:11).

Büyük Doğu her yönüyle şarktır. Tarihi, inancı, kültürü ve coğrafyası ile şark. Büyük Doğu bir inançtır: "Yekpare bir inanış, görüş ve ölçülendiriliş manzumesi..." Büyük Doğu, bir doğuştur aynı zamanda. Doğunun doğuşudur. (Kısakürek, 1998: 9). Doğunun yeniden uyanışını, atılımını ve var oluşunu anlatır.

Büyük Doğu, İslâm inancının mana ve maddesiyle bütünleşir. Bir içtihat ve bir mezhep değildir. Yeni bir fikriyattır. Necip Fazıl'ın deyimiyle "İslâm'ın emir subaylığı... İslâm'a yol açma geçidi..."(Kısakürek, 1998:13). Büyük Doğu, İslâm'dan beslenen bir dünya görüşüdür Kısakürek(, 1998:14). Batı saldırılarına karşı gün geçtikçe gerileyen, donan, kabuklaşan ve hayatiyetini kaybeden Müslümanları belli bir dinamizm etrafında seferber olmaya çağıran bir dünya görüşüdür. Bu dünya görüşü dinamizmi, hareketi ve meydan okumayı içinde taşır.

> "Biz Doğu'yu galip rengini üfleyen, onu bütün dünyaya karşı taarruza ve (aksiyon)a kaldırmış olan, böylece kendi intişar dalgaları önünde Batıyı maddi ve manevi (barikad)lara girmeye ve aradaki bölümü çizmeye zorlamış bulunan ezeli ve ebedi ruhun, hak yolunda iç ve dış istikametlerde sistemli davacısıyız. Doğu da bizim için olsa olsa ancak bu ruh etrafında mücerred bir istidat ve ruhi bünye tarlası olarak haritalaşabilir. Yoksa, kaba mekan ölçüsüyle gözümüzde Doğu diye de bir şey yoktur" (Kısakürek, 1998: 17).

2. Doğu Toplumlarını Birleştiren Siyasal Tahayyül

Büyük Doğu, Osmanlı Devleti'nin parçalanmasıyla siyasal birliğini kaybetmiş bir coğrafyanın yeniden bütünleşme siyasal tahayyülüdür. Bu tahayyül sayesinde yeniden parçalar bir araya gelecek ve parçalanmanın getirdiği büyük sorunlar bütünleşerek aşılmaya çalışılacaktır.

> "Büyük Doğu'nun kucakladığı ve bütünleştirdiği Şark, vatan sınırları dışında herhangi bir ırk ve coğrafya planına bağlı değildir. Biz BÜYÜK DOĞU'yu öz vatanımızdan başlayarak güneşin doğduğu istikameti kucaklayan bir madde ve kemiyet zemininde aramıyoruz. Biz BÜYÜK DOĞU'yu vatanımızın bugün ki ve yarınki sınırlarıyla çevrili bir ruh ve keyfiyet planında arıyoruz. O, kendini mekan çerçevesinde değil, zaman çerçevesinde gerçekleştirmeye talip" (Kısakürek, 1998:10-11).

Büyük Doğu bir ırk, madde ve mekân temelleriyle var olan dünyevi ve nesnel bir siyasal proje olmanın ötelerine uzanıyor. Ruhu, inancı ve

maneviyatı temel alarak bir tahayyüle dönüşüyor. En önemli vasıflarının başında bu geliyor. Böylelikle maddi hırslar için, sömürü için ve başka milletleri tahakküm için ileri sürülen bir siyasal emperyalizm projesi olmadığını ortaya koyan (siyasal emperyalizm projesi olmayı aşar). "BÜYÜK DOĞU, çizmeli ayaklarla dışımızdaki iklimlere doğru kaba ve nefsani bir yürüyüş olmaktan ziyade, rüzgardan hafif topuklarla içimizdeki iklimlere doğru ince ve ruhani bir serfe" (Kısakürek, 1998:10).

Büyük Doğu siyasal düşüncesi, Şark toplumlarını yeniden bütünleşmeye, beraberliğe ve ortak bir medeniyet çatısı altında birleşmeye çağıran bir tahayyüle dönüşür. Müslüman toplumları ortak bir geçmişten ortak bir geleceğe çağırır. Yarının İslâm dünyası birliğinin fikir, ideoloji ve his cephelerini inşa etmeye çalışır.

3. İdeolojik İslâm, Bir İnkılâp Davasıdır

İslâmiyet, ideolojiyle ve inkılâpla bütünleştirilerek savunulur. Böylelikle ideolojik bir İslâm anlayışı geliştirilir. Bir bakıma tarihsel dönemin ideolojilerinden korunmak üzere karşı ideoloji olarak İslâm ideolojisi geliştirilmeye çalışılır. Bu bağlamda Kısakürek, Soğuk Savaş döneminin bütün ideolojilerine göz atarak onların temsil ettiğini iddia ettikleri hakikat parçalarının bütünsel olarak İslâm'da olduğunu göstermeye çalışır. İslâm'ı dönemin devrimci arayışları çerçevesinde yorumlar. Herkesin bir devrim peşinde koşarak siyasal çözüm bulmaya çalıştığı ve bundan dolayı çeşitli ideolojilere koştuğu tarihsel bir dönemde o da İslâm inkılâbı diyor.

İnkılâp değişmez bir hakikatin yenilenmesi adına "değiştirmek", "aramak", "keşfetmek" ve "terakki etmek" anlamları itibariyle İslâm ile özdeşleştirilir. İslâm bir inkılâpçı hareket olarak yorumlanır. Bu bağlamda merkezden çevreye ve çevreden merkeze doğru bir radikal değişim öngörülür. Yine İslâm aksiyoncu ve mükemmel bir sistem olarak tanımlanır. İnkılâbın hakikati ile İslâm'da var olduğu ileri sürülür. Ona göre hakikatin etrafında döneceği, inkılâbın değişmez umdelerinin ana mihveri İslâm şeriatıdır. Hakikati aramanın ve yeniliğe bu veçhede ulaşmanın yolu inkılâp ise bu İslâm'da vardır. Fransız İnkılâbı ve sosyalizm hareketlerinin, komünizm ihtilalının, faşizm, Nazilik, liberalizm ve kapitalizm gibi bütün akımların içinde "hak ve hakikat parçaları varsa" , bütün bu parçaları birleştiren, ahenk haline getiren yönleriyle bütün olarak İslâm'dadır. "İnkılâp ve inkılâpçılık; hak ve mutlak din

Peygamberin mukaddes ayak izleriyle açılmış yolu bulmak demektir!" (Kısakürek, 1998:124).

Kanuni devrinden sonraki tarihsel dönemleri gerileme, çürüme ve bozulma devirleri olarak değerlendirir. Bu çürümeleri aşmak için yapılan bütün inkılâp hareketleri boşuna ve anlamsız olarak görür. Özellikle Tanzimat, meşrutiyet büyük çürüme ve gerilemeler olduğunu söyler. Cumhuriyet'in maddi inkılâp gerçekleştirmesine karşın manevi inkılâpta müdahaleler, baskılar, taklitler ve batılılaşma nedeniyle gerçek inkılâbı yapamadığını ileri sürer. Türkiye'nin inkılap arayışlarıyla beraber gerçekleşememiş bir inkılap hareketiyle kurtulabileceğini savunur. Üstat, bu inkılâbı daima beklediklerini söyler. Reformculuğun ise batıl bir yol olduğunu ileri sürer. İnkılâpla kurtuluş yolunu, Peygamberin bir hadisinde ifade ettiği Fırka-i Naciye temasıyla bütünleştirir (Kısakürek, 1998: 165-167 ve 193).

Büyük Doğu ideolojisinin sistematik hale getirildiği dönemlerde Türkiye'nin yaşadığı iç çatışma, ideolojik bölümlenme ve kutuplaşmaların bilincinde olan Kısakürek, kendisi de Büyük Doğu düşüncesini yeni bir ideoloji olarak ikame ediyor. Bu ideolojinin "ihtilal-inkılâp" hareketi olduğunu vurguluyor. (Kısakürek, 1998: 197).

Büyük Doğu düşüncesinin siyasal temelleri inkılâpçı ve ideolojik bir söylemi temel almakla beraber mistik boyutları da buna eklemlendiğini görürüz. Nitekim tasavvuf akımlarının gelişim seyri bu yaklaşımlarla birleştirilir (Kısakürek, 1998: 191). Ayrıca N. Fazıl'ın tasavvuf ile ilgili çeşitli önemli şahsiyetlerin hayatını kaleme alması ve tasavvuf düşüncesini eserlerinde işlemesi inkılâpçı siyasal söylemine belli bir ruhsal boyut kazandırma arayışında olduğunu gösterir.

> "…büyük tasavvuf zincirinin altun kolunda (Silsile-i Zeheb), en büyük Sahabi Hazret-i Ebubekir'den başlayarak Şahı Nakşibendî, Ubeydullah Ahrar, İmam-ı Rabbani, Mevlana Halid gibi kutupların kutupları bulunduğunu ve bu kutupların ruh rejimini bilenler, içi yalnız Allaha bağlı insanın içtimai fayda planında en hareketli faaliyetlere nasıl büründüğünü ve hatta bürünmeye nasıl mecbur olduğunu bilirler. …Allaha fani olmak hikmetinin içtimai hayata aksediş tarzı da, en üstün dünya görüşünde ve bu dünya görüşünün içtimai hüviyeti ve nizamı içinde, yani cemiyette fani olmak diye tezahür edecektir. Bu sda ferdi marifete mukabil onun ilk ve yetiştirici zemini olarak, içtimai marifet olacaktır" (Kısakürek, 1998: 191-192).

4. Ütopya ve İdeoloji

Necip Fazıl, bir ütopya ortaya koyar. Siyasal yaklaşımlarını belli bir ütopya etrafında kurgular. Bu ütopyanın en önemli boyutu Büyük Doğu projesidir. Büyük Doğu, İslâm toplumlarını kurtaracak bir kurtuluşçu ütopyadır. Bu kurtuluşçu ütopyada batı karşıtlığı, batı eleştirisi, antikomünizm ve antiemperyalizm önemli yer tutar. Ancak bundan ötesi İslâm toplumlarını birleştiren ortak bir siyasal tahayyülü de içinde taşır. Bu ütopya inkılâpçı, aktivist, aksiyoner, ideolojik ve asr-ı saadet dönemini çağıran boyutlar taşır. Osmanlının ihtişamlı dönemlerini yeniden gündeme getiren, oradan Müslümanlara yeniden özgüven kazandıracak semboller üreten bir söylem ve hissiyat inşa eder.

Büyük Doğu ütopyasını besleyen en önemli damar, şiirdir. Şiir'in sembolleştirici, hislendirici, ruhani kudretleri harekete geçirici ve olguları çarpıtıcı özellikleri Necip Fazıl tarafından etkileyici bir biçimde kullanılır. Sakarya şiiri bu açıdan tek başına bu gerçekliği anlatmaya yeterlidir. Necip Fazıl'ın edebiyatçı kimliği İslâm'ın ütopyalaştırılmasında oldukça etkilidir. İslâm, Batı taarruzları karşısında yeniklik ve hayranlık komplekslerine kapılan Müslüman insanları sarsmak ve uyarmak üzere yeniden yapılandırılır. Bu ütopyacı yapılandırma, edebiyat aracılığıyla daha üst semboller ve idealler üretilerek gerçekleştirilir.

Edebiyatın sembolleştirme, seferber etme ve hislendirme kudreti aracılığıyla İslâm'ın klasik döneminde yaşamış şahsiyetlerin, olayların ve düşüncelerin kolaylıkla çağdaş dünyaya taşınmasına katkıda bulunur. Özellikle tasavvuf etrafında yapılan bu çaba aracılığıyla çağdaş döneminin ideolojik varlıklarıyla tasavvuf arasında bir bütünlük kurmak ister. İslâm klasik dünya görüşü edebiyatın transfer edici gücüyle çağımızın gençlerine yeni bir bağlam içinde sunulur.

Şerif Mardin'e göre ütopya, içinden çıktığı sosyal realiteyi değiştirmeyi amaçlar (Mardin, 1982:57). Buna göre Kısakürek de şiir, tiyatro, hikâye ve deneme metinleriyle ortaya koyduğu düşünceler aracılığıyla hoşnut olmadığı sosyal ve siyasal realiteyi değiştirmek ister. Başka bir dünya görüşünden aldığı ilhamlar, çağrışımlar, isimler, hisler ve düşüncelerle bunu yapmaya çalışır. Hem sosyal realiteyi hem de siyasal realiteyi değiştirmek peşindedir.

Necip Fazıl'ın ütopyalaştırma ameliyelerinden biri de İslâm Devleti ideolojisi etrafında "başyücelik" teziyle karşımıza çıkar. Başyücelik tezi hem bir ütopyayı hem de bir ideolojiyi anlatır. Tezin geçtiği kitabın adının da *İdeolocya Örgüsü* olması dikkat çekicidir. Yani bir ideoloji ör-

güsü, imalatı ve yapılandırması ile karşı karşıyayız. Başyücelik, "Büyük Doğu mefkuresi"nin en önemli örgütsel temeli olarak ileri sürülmektedir. Dolayısıyla Büyük Doğu bir mefkûre ya da ütopya; başyücelik de bunun teşkilatıdır.

Yüceler kurultayı, bir basit teşkilat olmanın ötesinde her şeyi kapsayan çok geniş bir "terkip ve dava sahibi(aksiyon)cu güzideler"den meydana gelmektedir. Yani bir elitler topluluğudur. Sanat, musiki, bilim, keşif, siyaset... Bütün bunlarda yetkinleşmiş dava inancına sahip ve aktivist bir karakter taşıyan bir öncü elitler grubudur. Bir kadro hareketidir. Bu kadro toplumsal dünyanın her şeyini yönetecek tek otorite, merci ve statü olarak tanımlanıyor. Yüceler kurultayı, millet adına, milleti bütün yönleriyle yönetecek bir kolektivist cemaattir. Belli bir ideolojiyi benimserler. Aldıkları kararlarda, bütün vatanı temsil ederler. Yüceler Kurultayı Başyüce ile manevi şahsiyete ulaşır. İcra ve temsil onda toplanır. Başyüce devletin ve Başyüce Kurultayının kafasıdır. Başyüce alelade bir devlet başkanı olmayıp, manevi bir şahsiyettir. Toplumsal varlığı üzerinde taşıyan bir semboldür. Hak ve hakikati toplumun üstünde temsil eden en üst yöneticidir. (Kısakürek, 1998: 289-292). "Başyüce", milletini tek şahıs içinde yekûnlaştıran baş örnek..." (Kısakürek, 1998:295)

Necip Fazıl, başyücelik etrafında bir devlet örgütü önermeye çalışır. İslâm ve Soğuk Savaş ideolojilerinin örgüsünden oluşan bir girişimdir bu. Çünkü otoriterlik, tek adamlılık, milleti manevi şahsında sembolleştirme, seçme ve seçilmeyi önemsememe gibi önemli özelliklerle karşılaşırız. Ayrıca bütün başyücelik kadrosunun tek bir ideoloji etrafında örgütlenerek var oluşu temel bir ön şart olarak benimseniyor. Bir yönüyle beli bir sert ideoloji (Mardin, 1982) etrafında sıkı bir biçimde örgütlenen ve otoriter bir şahsiyetin "şahsi manevisine" bağlı kalarak aksiyoner özellikler taşıyan bir kadro, parti, devlet, şahıs sisteminden bahsediyor. Tek adam, tek parti ve tek ideolojinin hâkim olduğu soğuk savaş döneminin siyasal atmosferinden etkilenerek geliştirilen bir siyasal İslâm perspektifidir bu. Bu siyasal İslâm perspektifi tek parti, tek adam, tek kadro ve tek ideolojiye dayanan bir siyasal ütopyadır.

Sonuç

Necip Fazıl Kısakürek, Türkiye'nin en travmatik politik ve toplumsal şartlarında yaşamış bir şahsiyettir. Kemalizm'in tek parti ideoloji ve

siyasetiyle bütün toplumu baştan aşağıya doğru tasarladığı ve buna karşı çıkanları acımasız bir biçimde cezalandırdığı tarihsel dönemlerdir. Din de bundan nasibini almaktadır! Kurumları ve aktörleri tasfiye olmakta ve bütün kutsallarına saldırılmaktadır. İslâm büyük bir saldırı, dışlama ve tasfiyeye uğramaktadır. Necip Fazıl buna karşı isyancı bir fikriyatla cevap vermektedir. İsyan fikriyatının öncüsüdür! Bu şartlara karşıdır isyanı ve yine bu uygulamalara karşıdır isyanı. İslâm'ı bu şartlarda ve bu fikriyatla savunmaktadır.

Soğuk Savaş'ın tarihsel şartlarında her tarafta kol gezen ideolojiler de İslâm toplumunu etkilemeye başlamaktadır. Genç kuşaklar soğuk savaşın ideolojilerine ilaç gibi yapışıyorlar. Bütün aydınlar, soğuk savaş ideolojileriyle konuşarak yaşıyorlar. Fikirler savaşında bu ideolojilerin önemli bir etkisi var. Komünizm, faşizm ve kapitalizm tartışmaları altında fikir savaşları sürüyor. Necip Fazıl, bu şartlarda İslâm ideolojisini geliştirir. İdeolojilere karşı savaşmak için karşı bir ideoloji inşa ediyor.

Necip Fazıl Kısakürek, bütün edebiyat ve fikir müktesebatını İslâm'ın siyasal varlığı için seferber etmektedir. İslâm dünya görüşü etrafında çağın ve tarihi dönemin şartlarında etkilenerek siyasal İslâm düşüncesini inşa ediyor. İslâm'a yönelen siyasal baskıları ve tasfiyeleri siyasal İslâmlaşma ile cevap veriyor.

Kaynakça

Kısakürek, Necip Fazıl (1998) *İdeolocya Örgüsü*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (1999) *Rapor, 10/13,* 4. Baskı, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (2012) *Sosyalizm, Komünizm ve İnsanlık,* 13. Basım, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (1952a) "Günün Büyük Tehlikesi Komünizma; Bunlar Kimdir?(1)", *Büyük Doğu*, 13 Eylül, 1952, sayı: 116.

Kısakürek, Necip Fazıl (1952b) "Günün Büyük Tehlikesi Komünizma; Bunlar Kimdir? (3)", *Büyük Doğu, 15* Eylül, 1952, sayı: 118. (*Başmakalelerim I* içinde, 2013, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları s. 200-202)

Kısakürek, Necip Fazıl (2013) *Başmakalelerim I* 4. Basım, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

Mardin, Şerif (1982) *İdeoloji*, 2. Baskı, Ankara: Turhan Kitabevi

Mannheim, Karl (1968) *Ideology and Utopia,* London: Routledge

Necip Fazıl'da Siyasallık: Realpolitikten İdealpolitiğe Ulaşma Davası

ERCAN YILDIRIM

Necip Fazıl'ın Milli Selamet Partisi (MSP) ile arasının bozulmasından 2000'li yılların ortasına kadar, İslâmcı zihne, genel fikri kamuya yerleşen Necip Fazıl imgesi, "Sakarya Türküsü" şiiri ile *Çöle İnen Nur* arasına çıkışmış, retorik, duygusal, coşkun ve sloganik dava fikriyatının çerçevesinde gelişmiştir. Uzun AK Parti iktidarının Neo-muhafazakâr kimliğinin ortaya çıkardığı iki isimden biri olan Necip Fazıl, Mehmet Akif gibi çok yönlü ele alınmaya bu dönemde başladı.

1980'li yıllardan 2000'lere kadar sistemin, Kemalizm'in direklerinden biri saydığı için "İstiklal Marşı"nı yok sayıp, okunurken ayağa kalkmamayı siyasî pratik için önemli addeden İslâmcıların önemli bir kısmı bu dönemde İstiklal Marşı'nın İslâmiliğini, Türkiye'nin ve Müslüman bireydeki ontolojik karşılığını fark etmişti. Aynı şekilde Necip Fazıl da, Recep Tayyip Erdoğan'ın okuduğu şiirlere paralel olarak, hemen her Necip Fazıl anmasında yaptığı konuşmalarla gündeme gelirken, siyasal olarak kendi referans kaynaklarından biri olduğunu "dava fikri" çerçevesinde dile getirmiş, Müslümanlara bir dönem özgüven nakşettiğini anlatmıştır.

Necip Fazıl ilgisi zamanla şiirlerinden ve retorik, slogancı dilinden fikirlerine yönelmiştir. Necip Fazıl'ın Adnan Menderes eleştirisinde vurguladığı "orta yere yerleştin" tabiri, ondan beklenen inkılâpçı kimlikten çıkarak statükoya oturması hatta tarihe gömmesini bekledikleri CHP'yi de karşısına muhalefet diye meşrulaştırıp yerleştirmesi, AK Parti iktidarı için de önemli bir veri oluşturmuştur. Menderes'in

"inkılâpçı" kimliğinden statükocu Başbakan çıkmasına karşın, Necip Fazıl'ı örnek alan Recep Tayyip Erdoğan'ın görece "statüko"dan korunması, Kemalist vesayet adı altında bir takım uygulamaları terk etmesi, kaldırması bu iki dönem arasındaki en bariz farkları gösterir.

Menderes'i ipe götüren süreçte "öğrenci olayları"na Necip Fazıl, şiddetle karşı konulması teklifi getirmiş (Kısakürek, 2013, 408 – 409) fakat bu uygun görülmemişti. 2013 eşiğinin aşılmasında Gezi olayları eksenli sokak hadiselerine karşı ılımlı ve aciz tepki göstermeyen iktidarın, aynı tutumu 17 ve 25 Aralık sürecinde de tekrarlaması ve bu sayede muhtemel bir darbeden selametle çıkması, Başbakan Erdoğan ile Necip Fazıl arasındaki senkronik tarzın sonucudur. Belki kurulabilecek paralelliklerden biri de her iki ismin aktüel siyaset ile gelecekte oluşabilecek siyasi atmosferle ilgili keskin fakat doğru gözlemler yapabilmeleridir.

Necip Fazıl'ın aktüel siyaset ilgisinde gözlenen bir takım dalgalanmalar, pragmatik sonuçlar, onun ideal fikriyatından değil, bilakis aktüelin getirmiş olduğu anlık karar alma, konjonktürel faydanın sonucudur. 27 Mayıs 1960 karşıtlığına rağmen 12 Eylül 1980 konusundaki destekleyici tutumun, anarşi, terör, ölümlere bağlı istikrarsızlığın sonucu olduğu gibi, başta siyasal İslâm'ı temsil eden ve her yaptığı İslâm'a yorulan MSP'nin, AP'nin "fikri olarak" iflaslarının da etkisi büyüktür.

Bütün bunlarla birlikte Necip Fazıl'ın aktüel siyasete olan ilgisinin, ideal siyaset fikrinden hiçbir dönemde ayrılmadığı, aktüel siyasi ikbal uğruna, ideal dava görüşünden yani *İdeolocya Örgüsü*'nden hiçbir dönemde taviz vermediği söylenebilir.

Necip Fazıl'ın partilere, siyasete bakışını büyük oranda Büyük Doğu Davası ve "Türkün Ruh Kökü" dediği Anadolu'nun İslâmlaşmasıyla başlayan 1000 yıllık süreç oluşturur. O partilerden beklentilerini dile getirirken, Büyük Doğu'da çerçevesini çizdiği "dava fikriyatı"nı temel alır; bir anlamda Büyük Doğu Nizamnamesi'nin ve *İdeolocya Örgüsü*'nün muhtevasına bağlı siyaset yapmaları için siyasetçilere telkinlerde bulunur. Bu bakımdan Necip Fazıl için Türkiye'nin 1000 yıllık davası, İslâm davası en rafine haline Büyük Doğu idealinde ulaşmıştır. Siyaset, bilhassa CHP karşısındaki siyasi oluşumlar bu fikriyata uymakla mükelleftir. Uymayanlar aynen Demokrat Parti gibi Necmettin Erbakan ve MSP'de "düşük" olarak kabul edilir.

Necip Fazıl'ın siyasetten, aktüel politikadan beklentileri içinde CHP karşıtlığının yeri en baştadır. DP'den, AP'den ve MSP'den Türkün ta-

rihi ruh kökünü ikmal etmelerini, yani İslâm davasını, milleti 1000 yıldır yükselten değerleri tekrar savunmalarını isterken, bu davaya karşı en büyük düşmanlığı yapan CHP'nin, CHP zihniyetinin ve tek parti devri uygulamalarının tamamen kaldırılması için ciddi girişimlerde bulunmalarını ister. Fakat Necip Fazıl partilerden ve liderlerden beklediklerini bulamaz. Demokratlar ve AP bunu gerçekleştiremediği gibi bir de CHP'ye paye vermişler onu kutlu muhalefet koltuğuna oturtmuşlardır.[1]

MSP "İslâm stratejisi"ni temel alan parti, bu misyonu yerine getirmeyi bırakın, onlarla hükümet olmuşlar, koalisyon ortaklığı yapmışlardır. Onun partilere getirdiği eleştirinin başında "CHP meselesi" gelir.

Necip Fazıl'da parti, siyaset, dava mefhumu birbirine girmiş, birbirini araç – amaç vasfıyla tanımlamıştır. Hangi parti, özellikle 1970'li yıllarda şekillenen hangi tarikat ve cemaat olursa olsun 1950 – 1960'lardaki ruh bakımından zayıflamıştır. Onun DP veya AP geleneğine olan yatkınlığı bir sıradan parti birlikteliği değil, "mukaddesatçılık" başlığı altında İslâm'ın yeniden inkişafı için bir arada mücadele etme kavgasıdır.

Bu bakımdan Necip Fazıl siyasî partileri, İslâmî cemaat ve grupları sert şekilde eleştirir; kendilerinin düşman olarak yalnız küfrü esas aldıklarını onların bundan çıkarak kendi aralarında mücadele etmeyi seçtiklerini belirtir:

> "O tarihlerde küfür, bütün müesseseleriyle bir buzdağı gibiydi. Ortalıkta hiçbir hareket mevcut değildi. Müslümanlık zindanı camilerden bir hıçkırık sesi bile gelmiyordu. Bu gafiller adeta, 'camiye gidebiliyorum ya, ne devlet!' gibilerinden seviniyorlar ve iğdiş olmanın ortasında mesut görünüyorlardı. (...) Biz, mahut buzdağını, karda avuçlarımızı hohlarcasına, ciğerlerimizden kopan sıcak nefeslerle eritmeye çalıştık ve galiba üst tabakasıyla erimesinde birinci derecede müessir olduk. (...) Bütün dava, yekpare bir kitle halinde küfrü hedef almak ve onu bütün kaynaklarıyla tespit,

1 Necip Fazıl Tek Partili hayata, CHP'ye çok sert yüklense, CHP'nin varlığını ontolojik konuma getirse de, partilerin CHP karşıtlığı üzerine kurulmasına da büyük eleştiri getirir. Davadan, ideolojiden, dünya görüşünden yoksun partilerin CHP karşıtlığını anlamsız bulur: "Partilerimizin hiçbirinde, bir dünya görüşü değil, bir zıp zıp görüşü bile yoktur! Tek çıkış noktaları güya Cumhuriyet Halk Partisine zıt olmak! Ona zıt olmak hüner midir ki? Âlemde ona zıt olmayacak şey, en geniş manasiyle şey, nesne tasavvur edebilir misiniz? Ona zıt olmak, yangına talaş atmayı doğru bulmamak gibi bir bedahattir!" (Kısakürek, 2010a, 60)

> teşrik ve teşhir olduğu halde, şucular ve bucular, İslâm anlayışında birbirine girdiler ve şu andaki perişanlığı doğurdular." (Kısakürek, 2010, 74 – 75)

Menderes ve Akseki Örneğinden Cumhuriyet İslâmcılığının Metot Anlayışı

Necip Fazıl'ın reel siyasetle ilgilenme nedenini anlamak bakımından Menderes örneğini zikretmek gerek. Menderes için kullandığı ibare yani onu davası için "maşa" olarak görmesi onun sadece siyaseti ve partileri değil realpolitiğin tamamı için geçerlidir. Belki İslâmcılık düşüncesinin Cumhuriyet devresinde, amaç – araç ilişkisini de bu örnekten okumak mümkündür.

Realpolitikten yani gündelik siyasetten Necip Fazıl'ın umudu yoktur. O bu ilişkiler ağı içerisinde Müslümanlar adına, İslâm davası ve hususen Büyük Doğu adına bir "menfaat temin edilebilir mi?" sorusunun peşindedir. Bu açıdan onun Ahmet Hamdi Akseki eleştirisi de havada kalıyor esasında. Akseki'ye oturduğu Diyanet İşleri Başkanlığı koltuğu nedeniyle "Hocam sen bu makamda oturacağın yerde sırtına bir küfe alıp kanalizasyondan necaset taşısan daha hafif olmaz mı?" diyen Necip Fazıl'a Akseki, "ben burada daha fazla kötülüğe mani olmak için oturuyorum" (Kısakürek, 2009f, 25 – 26) cevabını verir ve o da bunu makul bulur. Zira Akseki'nin "kötülüğe mani olma" ile Necip Fazıl'ın Menderes'i ve partileri "maşa olarak kullanma" gerekçesi usul olarak Cumhuriyet İslâmcılığının önemli karakteristiklerindendir.

Necip Fazıl'ın bilhassa 27 Mayıs sonrasında İslâmî kesimin ayrışması, farklı ekollerin ortaya çıkması karşısındaki tepkisi birleştirici söylem üzerine ve tabi ki çatı olarak Büyük Doğu'yu görecek biçimdedir. Bu açıdan mukaddesatçılık kavramını, Müslümanlık ve İslâm kavramlarının "siyasi" bir ayağı olarak milliyetçi – muhafazakâr – İslâmcı kesimleri birleştirecek bir kimlik olarak algılamakta ve kullanmaktadır. Mukaddesatçı Gençlik Gecesi gibi organizasyonlar (Kısakürek, 2009f, 57) bu parçalanmanın durdurulmasına yöneliktir.

Necip Fazıl DP geleneğini mukaddesatçılık ve üst muhalefet / direnç cephesi bakımdan önemser. DP'ye destek veren kesimlerin temel amacı Tek Parti karşıtlığı yani İslâm düşmanlığına karşı gelmek olduğundan İslâmi hassasiyeti olan tüm kesimleri toparlayabilecek kimlikte-

dir. Necip Fazıl bunu Büyük Doğu Cemiyeti ile kendi üzerine almak, İslâmi ekolleri de Büyük Doğu çatısı altında Tek Parti aleyhine çalışma yapmasını sağlamak ister. Yani "dini muhalefet bloğu"nu muhafaza etmenin derdindedir. İslâmcı kimliği çok daha net hale gelen MSP'de bile bu bloğa sürekli vurgu yapar.

Necip Fazıl, İslâm'ın Türkiye'de yükseldiğini, Türkiye'de gerilediğini, Türkiye'de bozulduğunu ve yeniden ayağa kalkmasının yine Türkiye'de gerçekleşeceğini iddia eder. Bu bakımdan İslâmi parçalanmaya zemin hazırlayan entelektüel faaliyetlerin en etkililerinden olan tercüme hareketlerine, İbn Teymiye, Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Seyyid Kutup ve Mevdudi üzerinden "İstanbul dışı İslâmcılık" söylemlerine çok sert çıkar ve o hareketlerin de en çok kullandığı ve İstanbul merkezli İslâmcılık'ta pek tercih edilmeyen "tekfir" dilini kullanır. Burada değinilmesi gereken husus, Osmanlı İslâmcılığının Afgani, Abduh gibi isimleri referans kabul etmelerine karşın Cumhuriyet İslâmcılığının hususen Necip Fazıl'ın erken dönemlerde Mevdudi, Kutup gibi isimlere karşı çıkmasıdır. Necip Fazıl, İslâm âleminin merkezinin İstanbul olduğu gerçeği üzerinden, ilk olarak dünyaya ikincisi Türkiye'deki statüko yapısına ortak muhalefet etmenin imkanlarını ararken, dağılmaktan, parçalanmaktan kaçınmanın arayışı içine girer.

Necip Fazıl Türkiye'nin hilafet merkezi olmasından, imparatorluk kimliğinden ve uzun devlet geleneği nedeniyle, "devletin dışında" bağımsız ve sivil bir gelişim göstermenin imkânsız olduğu; devletin İslâmi kimlikle özdeşleşmesi nedeniyle "öncelikli" olduğunun farkındadır. Bu bakımdan siyasetle ilişkisi, tezleri, *İdeolocya Örgüsü*'ndeki "hiyerarşik yapı" ütopya, hayal değil bilakis Cumhuriyet İslâmcılığının tercüme hareketleriyle devleti dışlayan kimliğinden de uzak, ayakları yere basan, daha gerçekçi bir hareket olmasını sağlamıştır. Devletsiz gelişim göstermenin, denklemden devleti çıkararak fikir üretmenin imkânsızlığı ve dahi boş sonuçlar doğuracağının bilincindedir.

Pragmatizm, Makyavelizm, Siyasî Gözlem

Necip Fazıl'ın 1946 seçimlerinden itibaren seçimlerle ilgili beklentilerini kaleme aldığı görülür. Sık sık seçimlerden "aktüel fayda"dan çok "dava menfaati" beklediğini belirten Necip Fazıl örneğin Menderes'e;

İnkılâp softalarının yaygaralarına rağmen... ve Türkiye Müslüman bir devlettir ve Müslüman kalacaktır, dediği için kendilerinin "köle"si olduklarını söylerken aslında kastını da açıklar:

> "Zira anlıyorsunuz ki, dava, sizin veya herhangi bir şahsın değil, mukaddes gayenin kölesi olmaktır!" (Kısakürek, 2010a, 165)

Burada siyasete nasıl destek verdiğini de gözlemek gerek. "Adalet Partisinin kazanması için, elimizin vardığı ve gücümüzün sardığı, dilimizin erdiği ve kalemimizin verdiği her şeyi yaptık. Ve tarihî basamak çapındaki muazzam neticeye şahit olduk. Şimdi bütün bunları kimin ve neyin zaferi uğruna yaptığımızı ve Adalet Partisine karşı durumumuzu açığa vurabiliriz:" diyen üstat hemen devamında "bizim partimiz yoktur topyekûn parti mefhumuyla alakaları" bulunmadığını açıkça ve net şekilde izah ederek, AP'yi destekleme nedenlerini ruh inkılâbı gerçekleştirmek olduğunu vurgular. (Kısakürek, 2008, 125)

Necip Fazıl siyasî gözlemlerini, uluslararası düzenin genel gidişatıyla, tarihle ve fikirle birleştirebilmiş, bulunduğu çağın niteliğini, geleceğe ilişkin perspektifleri ortaya koyabilmiştir. Bu bakımdan Necip Fazıl'ın siyasî gidişatı, bilhassa uluslararası siyasetin aldığı yönü çok iyi takip ederek, iç siyasetteki eğilimler konusunda doğru çıkarımlar yapabildiği, kendi davasını bu gözlem gücü sayesinde işlevsel kılabildiği çok net takip edilebilir.

Bir yanıyla ABD'nin dünya sisteminin başına geçişi sonrasında ABD'yi eleştirirken onun demokrasi yoluyla Tek Parti idaresini ortadan kaldırmasına ses çıkarmamıştır. Savaş sürüp giderken Türkiye ile Almanya arasındaki dostluğa bağlı olarak İngilizlerle olan soğuk savaşın sona ermesi karşısında Necip Fazıl, tavrını İngilizlerden yana koymuş, "Ayrılık kabul etmez dostlar arasındaki tenkit edalarından birini göstermiş olsa da, Türkiye ve İngiltere arasında son çekişme edasının artık tamamiyle ortadan kalktığını görmekle bahtiyarız" diyebilmiştir. "İngiliz politikasını dış siyasetin ana direği" yapma teklifiyle de Necip Fazıl İngilizci yanını göstermiştir. (Kısakürek, 2009b, 34 – 35)

Necip Fazıl bu kapsamda İnönü'nün ve Menderes'in üzerine aldığı başarıları da reddeder. 2. Dünya Savaşı'na girmekten kurtulmanın İnönü'nün başarısı olmadığını Allah'ın takdiri olduğunu savunan Necip Fazıl, ezanın aslıyla okunmasının da DP ile ilgili olmadığını ABD'nin getirdiği demokrasi ve CHP'nin yaptığı girişimin devamı olduğunu savunur.

Bu bakımdan İnönü'ye demokrasinin "cebren" kabul ettirildiğini söyleyen Necip Fazıl, 1950 seçimlerinde de halkın DP'yi seçmediğini bilakis "CHP'yi başından attığını" savunarak önemli yorumlarda bulunmuştur. (Kısakürek, 1973, 77; 2008a, 21)

Necip Fazıl, siyasetçilerle görüşmelerine, onlardan yardım almasına rağmen, ona has, Müslümana has gururu kaybetmez hatta kibri, dava adamı olmanın getirdiği kibri eksiltmeden onlara üstten bakar. Necip Fazıl'ın kusurlarını öne çıkaranların, siyasilerle görüşmelerine pragmatist anlam yükleyenlerin biraz da işin bu yönüne bakmasında fayda var gibi görünüyor.

Partilerin İşlevi, Necip Fazıl'ın Partisi

Necip Fazıl'ın idealpolitikten anladığı, realpolitiğe önem atfetmesine neden olan temel saik "Bizi dünya fatihliğine erdiren ideal"dir. (Kısakürek, 1973, 29) Onun tüm siyasal girişimleri, fikri takibatı bu minval üzerine gelişir.

Necip Fazıl her fırsatta "adi parti davası" gütmediğini (Kısakürek, 1964, 55) vurgularken parti kavramına hiçbir olumlu anlam yüklemez. Onun için parti kötüdür, batı kopyası olup tüm partiler birdir, partilerin kötü olarak anılmasının en büyük müsebbibi de tabi ki CHP gibi "sahtekâr" partinin uygulamalarıdır. Genç Osman'dan bu yana tüm partiler umutları kırmıştır. Onun için siyaset sefil, partiler işportadır.

Necip Fazıl partilerin milli dehaya zıt işler yaptıkları için aktüel siyasetten bir dava idraki çıkmayacağının farkındadır.[2] Bu sebeple DP'ye nasıl sesleniyorsa 30 yıl sonra da Ülkücüye aynı donelerle, aynı gerekçelerle seslenir ve İslâm'dan başka ülkü olmayacağını hatırlatır.

Millete de seçimlere girerken aynı gerekçelerle seslenir ve ebedi saadet bekçisi gibi bir üst dil kullanarak MSP'yi işaret eder. Necip Fazıl bu sebeple İslâm'ı her zaman temel kabul eder ve "bütün saffet, asliyet, kefalet ve hakikatiyle, İslâm'da mısın, sorusuna 'evet' cevabı verilme-

2 Necip Fazıl çok partili hayatı çok da önemli bulmaz; bu demokratik yönelimi kutsamaz. Çok partili hayatın zarara yol açabileceği kaygısını dahi taşır: "Daha dün bizi (tek) yakıyordu; şimdi (çok) yıkmak istidadındadır. Daha dün (tek)in ceberrutu altında inliyorduk; yarın (çok)un hercümerci içinde harap olabiliriz" (Kısakürek, 2010a, 60)

sini" ister. "Bize ruh, ruha din gerek" diyen üstat seçimlerin İstiklal Harbi sıkletinde olduğu vurgusunu zaman zaman yapar. Sürekli olarak, dava, milletin ruh kökü vurgusunda bulunan Necip Fazıl için sıkça kullandığı "ruh" yalnızca İslâm'ı karşılar. Siyasetin içtimai yapısı üzerinde "Ağrı dağında sırtını kaşıyan çobanın kirini, bizzat kendi üzerinde görecek derecede içtimaîleşmek" fikrini öne sürerken, politikanın hile ve menfaat denklemi içinde geliştiğini, partilerde dünya görüşünden çok "zıp zıp görüşü" etkili olduğunu dile getirir. Partilerin yabancı ajanı kimliği yadsınamayacağı için milli politika züğürdü olduğumuzu dile getirir. *Büyük Doğu*'dan kopup kendi edebiyat dergilerini, yayınlarını çıkaranları da eleştiren Necip Fazıl İslâmcıların siyasetten ancak hükümet kurup, ganimetten pay almak derdinde olduğunu düşünür. Kendisi milletvekili, siyasetçi olmadığı halde rüştünü ispatlayanların hemen milletvekili olmasına da tepki gösterir. (Kısakürek, 1973, 72 – 75, 77 – 78; 2009, 17, 2009f, 55, 2009c, 85; 2009d, 58; 2009e, 75; 2009b, 170, 2008a, 119, 162 – 164; 2010a, 60, 235).

Bütün bu nedenlerle Necip Fazıl hiçbir zaman Türk milletinin gerçek bir partiye, gerçek ideolojiye dayalı partiye kavuşamadığını iddia eder. Peki, "ideal" bir parti hangi şartları taşımalıdır? Necip Fazıl'ın 9 maddeyle izah ettiği parti kavramı bütünüyle onun görüşlerini tümünü kapsamadığı halde fikriyatını izah edebileceği için önemlidir:

> "1. Bir tarih ve kriterine malik olmak.. 2. Türkün yükselme ve alçalma sebeplerini, merhale merhale, gerçek vahidine irca edebilmek. 3. Batıyı, olanca macerası, kuvveti, zaafı, üstünlüğü, aşağılığı, dünkü muvazenesi ve bugünkü buhranı içinde, istiklalli bir şahsiyet menşurundan süzerek tanımak. 4. Doğuyu da, tam bir kaynak alakasiyle muhasebe ve murakabe etmek ve iki dünya arasındaki mahsup sırrına ermek... 5. Aklını Batı menbalarından devşirmek ve her iki dünyanın karşısına onun eksiğini tamamlamış olarak çıkmak. 6. Hakiki oluş yolunu engelleyici ham yobazlık ve sahte devrimbazlık kutuplarının ikisine birden cephe almak 7. Türkün şahsiyet ve ruh mayasını aldığı büyük kaynağa ait, fikri ve ahlaki tam bir şuur ifadesiyle (...) kendi rolünü tayin etmek. 8. Hak ve hakikat davasında (...) rejimi gaye edinmek. 9. Madde imarının ancak ruh imarını takip edici, tâbi bir faktör olduğunu teslim etmek (...) bütün iş ölçülerini bu esasa bağlamak." (Kısakürek, 2008, 129 – 130)

Tarihe, İslâm'a, Millete Rağmen… CHP

Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının dilini, tezlerini, söylemini, kaygılarını oluşturan en önemli kaynakların başında CHP ve onun idaresindeki 27 yıllık Tek Parti iktidarı gelir.

İslâmî uygulamalara, ibadet ve eğitim kısıtlamalarına, ezanın Türkçe okunmasına karşı önemli refleks geliştiren İslâmcılar, 27 Mayıs sonrasında farklı epistemolojik yönelimlere girse, zaman zaman bu dönemi unutsa bile, sistemle girdikleri her muhaverede, Tek Parti iktidarının açtığı yaraları bilinçaltında bulduğu için söylemlerini yine buna göre düzenlemeye başlar. 28 Şubat dönemi icraatları akıllara yine CHP uygulamalarını getirirken, uzun AK Parti iktidarının başvurduğu en önemli tarihi, dini referans yine CHP uygulamaları korkusu ve endişesidir.

Necip Fazıl'ın CHP Arasındaki Özel Münasebet

Necip Fazıl'ın CHP ve hususen İnönü ile ilişkileri bir yanıyla çok net ve tartışmasız iken öbür yanıyla çetrefilli ve karmaşıktır. Necip Fazıl CHP'nin başbakanları ile görüşmeler yapmış, milletvekili olma aşamasına gelmiş, CHP'nin örtülü ödeneğiyle dergi çıkarmıştır. Necip Fazıl'ın CHP düşmanlığı ideolojik, fikri, İslâmi kaygıların ötesinde kişisel husumetlere de dayanabilmektedir. Bunlardan biri de 1947 yılında CHP'nin verdiği sanat ödülleri kapsamında Necip Fazıl'ın *Sabır Taşı* piyesi tiyatro dalında jüri tarafından ödüle layık olmasına rağmen, bir türlü bu sonuç açıklanmamıştır. Onun deyimiyle "CHP kasasından çıkacak bir mükâfat böyle bir CHP düşmanı 'gerici'ye nasıl verilir?" kaygısı, sonucun açıklanmasını engellemiştir. Necip Fazıl bütün kabahati İnönü'ye yükler ve onun devreye girerek jüriye baskı yaptırdığını fakat kurulun kararında direndiğini iddia eder. (Kısakürek, 2013, 31)

Şükrü Saraçoğlu ona "senin gibi biri nasıl Müslüman olur" imasıyla konuşmalar yaparken, Recep Peker de ona merkez bankası antetli kağıtlar içinde para vererek, CHP yandaşı yayınlar yapması teklifinde bulunur:

> "Demokrat Parti aleyhinde olduğunuzu biliyorum. Bir ân için bizi unutup onlarla uğraşmanızı tavsiye edeceğim. Bir de, din bağlılığınızı bizi harekete zorlayacak derecede açığa vurmamanız, biraz peçelemeniz gerekiyor." (Kısakürek, 2013, 17)

Şükrü Saraçoğlu ona haber göndermeyi ihmal etmezken üstadın Demokrat Parti döneminde daha fazla hapis yattığını kendi dönemlerindeki hapis cezalarının kısa süreli olduğunu onlarda da genellikle hastanelerde geçirildiğini iddia eder. Necip Fazıl ile CHP arasındaki ilişki esasında dolaylı değil çok doğrudandır. Anlaşılan o ki CHP 2. Dünya Savaşı sonrasındaki konjonktürde daha önce ilişkiye geçtiği üstattan kişiliği ve yeni kimliğiyle yararlanmak istemiştir.

1936 yılında Mehmet Akif'in marşı yerine yeni bir milli marş arayışlarına girildiğinde de yine ona müracaat edilmişti. Bunda kuşkusuz Celal Bayar'ın etkisi büyüktür. Celal Bayar ile Necip Fazıl arasında çok büyük ilişki ve bağlantı vardır. Bunu kendisi büyük bir gururla üst perdeden anlatmaktan çekinmez de. 1930 yılında Celal Bayar'ın himayesiyle girdiği İş Bankası'ndan istifa etmesine rağmen 1935 yılında geri dönmüştür. 1936 yılında *Ağaç* mecmuasını İş Bankası ve Sümerbank'ın bir yıllık reklam ücretlerini peşin alarak; bir mebusun 200 lira maaşı olduğu bir dönemde 1600 lirayı peşin alarak çıkarmıştır. Mustafa Kemal'in ölümünün ardından Cumhuriyet Gazetesi'nde yazdığı yazının da etkisiyle Maarif vekili Hasan Âli Yücel'in yönlendirmesiyle DTCF'ye hoca olarak tayin edilince maişet derdi büyük oranda giderilmesinde de görüleceği gibi CHP'nin Necip Fazıl ilgisi çok belirgindir.

Bütün bu olayların kendi başına bir anlamı bulunmasına, Necip Fazıl ile CHP arasındaki ilişkiyi fikirler değil ama "özel hayat üzerinden" izah etmesine rağmen asıl önemli gelişme onun CHP için adının iki kere milletvekili olarak geçmesinde yatmaktadır. *Benim Gözümde Menderes* kitabında CHP'den milletvekili olma girişimlerini kendi üzerinden değil de daha çok başkaları; ilkinde Refik Saydam ikincisinde de Memduh Şevket Esendal "namzet" listesine onun adını yazmasına rağmen İnönü tereddüt etmeden ismini çizmiştir. Her ne kadar onların tavassutu ve inisiyatifiyle mebus adayı gösterildiğini iddia etse de kendisinin böyle bir talebi olduğu ve başvuru formu doldurduğu da bilinmektedir. 1947 seçimlerindeki mebusluk girişiminde kuşkusuz CHP'nin "dini açılım" hamlesinin etkisi büyüktür. Gerçi kendisi CHP'den milletvekili olmadığı için "hamd eder." Fakat İnönü'nün onu Esendal'ın iddia ettiği gibi "Eğer isimsiz ve cisimsiz biri olsaydın kabul edilmiştin. Fakat bellibaşlı bir manada sivrilmiş olmanın cezası bu... Beni reddettiler... Anla!" sözlerine karşın onun fikirleri ve inancından çok "Bayar etkisi" nedeniyle yok farz ettiği anlaşılmaktadır.

Dahası, Necip Fazıl için CHP düşmanlığını siyasal, İslâmî kaygılarla izah edebilmek mümkünken İnönü düşmanlığı "Bayar'ın adamı" şeklinde mimlenmesiyle ilgilidir. (Kısakürek, 2013, 27, 39)

İslâm Düşmanı CHP

Necip Fazıl'ın "Allah ve ahlak demenin yasak olduğu yıllar" tabiri onun hemen bütün kitaplarında, tezlerinde tekrar ettiği en önemli görüşlerinden biri olduğu gibi bugün bile İslâmcıların referanslarındandır. Bu bakımdan o CHP dönemini bir dinin, din anlayışının, Türk – İslâm tarihinin yıkıldığı, harap edildiği dönem olarak görür:

> "Gerçekten Tanzimattan beri çürütülen ve ana kaynağı ile rabıta ve muvasalası kesilen ruhumuz, (...) Cumhuriyet çığırında, hele bu çığırın İkinci Dünya Harbi ve 'Milli Şef' hengamesinde öyle harap edilmiştir ki, dallarda can veren bir sürü kıymet yanında, en büyük zarar, kökte, yani ruhta meydana gelmiş ve ve facianın üstü olarak, bizden, eşya ve hadiseleri ayırd etme melekesi kaldırılmıştır." (Kısakürek, 2010, 114)

Onun bu yaklaşımı Cumhuriyet İslâmcılığının sürekli başvurduğu kaynaklardan olmuştur. Bu bakımdan Necip Fazıl çok kapsayıcı bir ibare kullanarak, döneminin de getirdiği dille CHP'yi eleştirir, Müslümanlara yol tayin eder: "CHP Türkün ruh kökünü zedeledi."

Necip Fazıl, CHP'yi ve dönemini, İslâmî uygulamaları yanında Türk milletine yapılan her türlü operasyon bakımından da eleştirir. Dolayısıyla onun eleştirileri ve CHP nezdinde yeni bir inşa faaliyetine girişme çabası sadece dini manada değil, yeni bir ülke, millet, anlayış çerçevesindedir. Bu bakımdan CHP'yi cami, caminin içinde cemaat, cemaat arasında birlik ve İslâm ruhu yokluğuyla eleştirirken bu millete, imanı çiğnenmiş, gelenekleri çürütülmüş, ahlak bağları koparılmış, yoktan var edildiği yüzüne haykırılmış, buğdayından kefen bezine kadar her şeyi yok edilmiş, sefalete düşürülmüş gerçeğini de dikkatlere sunar. Türkiye'nin bu hale getirilmesinde CHP İslâm'ı gerici olarak telakki ederken, Batıyı mutlaklaştırmış ve dolayısıyla geri dönülmesi güç zararları ahlak, iman bakımından açmıştır. CHP "Haçlılardan beter" uygulamalara gitmiş, ilayı kelimetullah'a dayalı Türk fikrini ortadan kaldırmış,[3] İstiklal Harbi ruhunu terk etmiştir. CHP kadrosu bu yaptıklarını unutturmak için yeni söylemler geliştirdiğinden ona göre "Nemrudlar kadrosu"dur.

3 Necip Fazıl Kemalistlerin propagandasına uymuş ve bir dönem Türkiye'yi CHP'nin kurtardığını söyleyebilmiş, sonra bu görüşlerini tekrar etmemiştir. Benzer yaklaşımı 27 Mayıs sonrasındaki tercüme hareketleriyle birlikte İslâmcılar da zikretmiş, devletle Kemalizm'i, İstiklal Harbi'ni, ideolojiyi özdeşleştirmiş, Kemalizm düşmanlığını devlet düşmanlığına dönüştürmüştü. 11 Eylül sonrası İslâmcılığının en büyük vasfı bu yargıyı ayrıştırması olmuştur. (Kısakürek, 2009c, 18 – 19; 2010a, 86)

Cebberrut bir parti olduğu için fikir adamından çobana kadar herkes bu partiye düşmandır. CHP "Kitaplık çap yerine bir cep defterinin tek sahifeciğine yerleştirilen Altıokluk dünya görüşü"dür. CHP zift kaynağı, renksiz, imha ocağı olarak var olan, itlaf edici yani mütlif, puthane ve esfel – i safilin, zulüm tasallut ocağıdır. (Kısakürek, 2010c, 46 – 47; 2008, 113 - 117, 132; 2008a, 33, 42, 56; 2013a, 63; 2010f, 174 – 178; 2009b, 253; 2009d, 41; 2009e, 75; 1973, 71 – 72)

Necip Fazıl Demokrat Parti, Adalet Partisi ve MSP'ye CHP'yi "meşrulaştırdıkları" için çok kızar. CHP'yi bitirmek varken diğer partiler CHP'yi en azından muhatap alarak muhalif parti kimliğine yerleştirerek onu sistemin içine çekip tüm yaptıklarını bir muhalefet gerekçesi haline getirirler. Hatta diğer tüm partilerin bir araya gelerek ittifak etmesini ve CHP'yi silecek oy oranlarına ulaşmalarını talep eder; CHP'nin rüyasını belli oranda oy alarak muhalefet partisi olma hayalini bitirmelerini ister. (Kısakürek, 2010d, 229) Öyle ki Necip Fazıl 1960'lardan, 70'lerin sonuna kadar, CHP'ye karşı ortaklığı "müminin kâfire üstünlüğü" olarak görür. (Kısakürek, 2010, 242 – 243)

İnönü'nün Türkiye'yi 2. Dünya Harbi'ne sokmaması, ülkeye demokrasi getirmesi gibi konuları da değerlendiren Necip Fazıl CHP'nin bu propagandalarının boş olduğunu dile getirerek, demokrasiyi ABD'nin getirdiğini, savaşa girmemenin de kader olduğunu belirtir. (Kısakürek, 2009b, 106, 117)

Necip Fazıl zaman zaman CHP'nin bu ülkede yapıp ettiklerini toplu olarak, maddeler halinde hatırlatır. Bu kapsamda 27 yıllık iktidara nazire olsun diye 27 maddeyle Tek Parti'nin yaptıkları sıralar.

Memleketi çelik hatlarla örmekten, şarap imalatına, medreselerin kapatılmasından Türkçenin uydurukçaya dönüştürülmesine, saltanat ve hilafetin kaldırılmasından kız – erkek toplu eğitim görmesine kadar dile getirilen 27 madde, hem Necip Fazıl'ın hem de Türkiye'deki İslâmcılık hareketinin tezlerini içermesi bakımından hayli önemlidir. (Kısakürek, 2010a, 68 – 69, 84 – 86)

İnkılâp Umudundan Statükoya Demokrat Parti

Necip Fazıl üzerine yazılan yazılarda onun siyasal hayatı genellikle Demokrat Partiyle başlatılır. Hâlbuki CHP'li dönemleri de vardır fakat Demokrat Parti'yle o derece içselleşmiş, Menderes'ten o kadar para

yardımı almıştır ki, dışarıdan bakıldığında DP'li zannedilebilir. Necip Fazıl Demokrat Partili değil, Demokrat Partinin bir imkân olarak doğmasının imkânlarını kullanmak isteyen CHP karşıtıdır. Buradaki kritik nokta DP'li olmakla CHP karşıtı olmak arasındadır.

Necip Fazıl DP'nin iktidara geliş sürecini çok iyi okumuş, şairliğin de verdiği müktesebat ile önemli bir aforizma geliştirerek millete tercüman olmuştur:

> "Seçilen Demokrat Parti değil, atılan Halk Partisidir ve 27 yıllık korsan gemisi devrilince, altından safra gibi Demokrat Parti çıkmış, su yüzüne sarılacak yılan gözleyenler de onu bir kurtuluş adası sanmışlardır."[4] (Kısakürek, 2013, 128)

Necip Fazıl Demokrat Parti'yi çok fazla methetmemekle birlikte Menderes'e büyük övgüler düzer. Demokrat Parti'ye karşı eleştirilerin geldiği yıllarda kendisi de eleştirilere katılır, partinin ve Menderes'in yanlışlarını anlatır. Necip Fazıl bu bakımdan DP'yi üç biçimde ele alır: DP'nin misyonu ne olmalıdır? DP'nin kazanmasının nedenleri ve özellikleri. DP'nin hataları.

DP'nin Misyonu

Necip Fazıl, Demokrat Parti iktidara gelmeden önce, iktidar olacağıyla ilgili temayüller oluştuktan ve iktidara geldikten sonra misyonunun tamamen CHP'nin açtığı yaraları kapatmak, CHP'yi ve zihniyetini tarihin karanlığına itmek, kadim Türk ruhunu açığa çıkaracak uygulamaları yerine getirmek olarak belirler:

> "Demokrat Parti! Biricik vazifen, seni fareden intikam alman için seçen milletin iradesine tercüman olarak, veba sıçanını kanun yoliyle gebertmektir." cümleleriyle partiye bir misyon belirleyen Necip Fazıl, Demokrat Partiden, statükonun, işleyişin devamını değil, yepyeni bir dönemin başlangıcını talep eder: "Sen, 27 yıllık manevi 'katliam' çığırının kapatıcısı ve ancak bundan böyle Türk milletinin ruhuna ve gövdesine şifa getirecek yeni bir devrin gerçekleştiricisi olabilirsin!" (Kısakürek, 2008, 75, 93)

Necip Fazıl sadece Menderes'e değil diğer parti liderlerine de aynı teklifi getirir: "ya ol, ya öl" Menderes'e bu bağlamda "sen seri malı baş-

4 İsmet Özel bu fikri kendi üslubunca şöyle belirtir: "Millet başında kimi istediğini değil, kimi istemediğini gösterdi."

vekillerden değilsin" hitabında da bulunur. (Kısakürek, 2009f, 112; 2013, 389) Dahası o, sonradan Demokratları, hususen Menderes'i eleştirirken, konjonktürel davranmamış, ikazlarını en baştan yapmış olmanın rahatlığını kullanmıştır.

CHP'yi "gömmek" için ne yapılacağıyla ilgili reçete vermese, bunu "kanun yoliyle" şerhini düşerek savunsa da, gidişatı farkettiği için örneğin 1951 yılında ikazını yapmıştır:

> "Evet, Adnan Menderes, 27 yılın şekâvet ocağı CHP ile o ocağın içinden çıkıp hala hakiki mesnedini bulamamış olan kendi ocağınızın (DP), müstehak olduğu muameleye kavuşturulması işini de sizden bekliyoruz. Birinin ebediyen kapısını kapamak ve kapıcılığını örümceklere havale etmek; öbürünün de pencerelerini açmak ve içine güneşi kabul ettirmek hüneri!..." Bu kapsamda belki bir yöntem olarak en fazla "hepçi olun, herşeye malik olun" önerisinde bulunurken, partinin "inkılapçı parti olması" bakımından referans olarak milleti gösterir: "Bunun için size, olanca efradınızla, olanca ağyarınızı göstermeye çalıştık. Efradınız, koskoca Türk milleti; ağyarınız ise onu manen ve maddeten sömürmeyi hedef tutan küçücük hiziplerdi. İçinizdeki ve dışınızdaki hizipler..." (Kısakürek, 2009b, 6, 29214 – 215)

Necip Fazıl bu kapsamda Menderes'ten ahlaki kalkınma, içkiyi yasak etme talebinde bulunmasına rağmen bir sonuç alamaz. (Kısakürek, 2008b, 48; 2010, 63)

Demokrat Parti'nin İmkânları

Demokrat Parti geniş ve ucu açık imkânlara sahiptir, Necip Fazıl'a göre. Çünkü partinin ve Menderes'in arkasında topyekûn bir millet vardır. Bu milletin DP'den beklentisi çok büyüktür: "Halk 'Demir kır at'ı benimsemiştir. Fakat soyunu, kanını, gücünü, nefesini, hızını tanıdığı için değil, onu, Halk Partisi isimli yağız at şeklindeki ejderhayı tepelemeye geliyor sandığı için..." DP'ye teveccüh gösterirken, Halk Partisi dünyasını yıkmayı, sadece yıkmak değil, "millî ruha denk bir dünya bina etmeyi" de beklemişlerdir. (Kısakürek, 2013, 72, 127)

Belki bunda en önemli rol, milletin DP'den beklentisinin yüksek olmasının en büyük etken Demokratların, kişiliklerinden kaynaklanan ve dine karşı gösterdikleri toleranstır. Bir bakıma hem Necip Fazıl hem de milletin kendisi Demokratlara "olduklarından fazla" mana yüklemişler, onları kendileri gibi görmüşler, daha ilerisi kendi fikirleri ve inanç-

larını onlar da olmadığı halde, Demokratların en başta da Menderes'in üzerine giydirmişler; iktidarının yarısına geldiğinde bile "yeni Fatih" olarak kucaklamışlardır. (Kısakürek, 2008a, 279)

Bu bakımdan Demokrat hareketini CHP karşısında bir rövanş hareketi biçimde görme eğilimi de vardır. Hâlbuki Necip Fazıl DP'nin CHP içindeki mazbut bir muhalefet hareketi olarak doğuşunu, partinin iktidarında da sürdürdüğü inancındadır. Demokratlar ve başta Menderes çok büyük hatalar yapmıştır. 27 Mayıs sonrasında her türlü eleştirisine rağmen DP'yi savunmaya devam eden Necip Fazıl, milletin "intikam" içinde onlara destek verdiğini, Menderes'in bu süreçte "manevi öncü" şeklinde telakki edildiğini, kendisine zekâsı nedeniyle dua edildiğini, bu yüzden de tereddüt edilmeden "Adnan Menderes bizimdir. Türk milletinindir, CHP'ye muhalefette hakkı ve ehliyeti olan insandır" kanaatlerine müstahak olduğunu, Menderes'in Türkün dinini koruduğu için ona düşmanlık edildiğini, ibresinin Hakka dönük olduğunu, Nizam – ı Cedit teşekkül ettirdiğini belirtir. Türk milletinin Menderes'ten ayrılmadan onun milleti bırakamayacağını vurgulayan Necip Fazıl, Menderes'i kendi idealize ettiği bir kişilik olarak tanımlamayı biraz da mübalağalı şekilde anlatmayı sürdürür ve dindarlığını rahatlıkla yazabilir. (Kısakürek, 2009g, 42; 2009d, 57; 2008a, 6, 47, 55, 144; 2008b, 33, 49)

Menderes Celal Bayar tarafından Başvekil olarak belirlenene kadar şöhreti olmayan bir isimdir; Necip Fazıl'ın deyimiyle "Sarı Çizmeli Mehmet Ağa" hatta bir "muamma"dır. Peki, kimsenin tanımadığı bu kişiye millet nasıl bu derece büyük teveccüh göstermiştir? Muhtemelen Necip Fazıl'daki şu mübalağalı üslup, coşkun yaklaşım Türk milletinde de baskın biçimde gelişmiş adeta taşmıştır.

Mesele Menderes değil, Menderes'te görmek istedikleri kimlik ve kişiliktir. Bu bakımdan şu pasaj sadece Menderes'e ilgiyi değil aynı zamanda Cumhuriyet İslâmcılığının "az ama öz" taleplerini izah edecek sıklettedir:

> "Eğer şu iki sözü gerçekten söyledinizse: 1- 'İnkılap softalarının yaygaralarına rağmen' 2- 'Türkiye Müslüman bir devlettir ve Müslüman kalacaktır!' Tekrar ediyoruz; Partinize, tezatlarınıza ve hatıra gelen ve gelmeyen her şeyinize rağmen, en saf ve halis tarafından, azat kabul etmez köleliğimizi kabul buyurunuz! Zira anlıyorsunuz ki, dâva, sizin veya herhangi bir şahsın değil, mukaddes gayenin kölesi olmaktır." (Kısakürek, 2013, 55, ; 2010a, 165)

Demokrat Parti ve Menderes'in Hataları

Sadece 1950 seçimlerinden sonra değil; 27 Mayıs'a kadar ki genel manzara aynen Necip Fazıl'ın tarif ettiği gibidir: "Sezar'ın karşısında dövüşen Demokrat Parti isimli gladyatörün CHP markalı hasmını yere yıkıp ayağını göğsüne bastıktan sonra ne yapacağındaydı." (Kısakürek, 2013, 184)

Ne yaptı? Necip Fazıl'a göre hiçbir şey yapmadı, CHP'nin ortadan kaldırılması, tarihe gömülmesi, uygulamalarının nihayete erdirilmesi kapsamında Menderes, hiçbir girişimde bulunmadı. Hatta tam tersine, "inkılâpçı parti" olarak gördüğü DP, inkılâpları gerçekleştiremediği gibi "statüko"ya teslim oldu, statükoyu adeta yeniledi.

Şu satırlar, Necip Fazıl'ın DP ve Menderes'ten beklentileri ile statükoya teslim oluşunu bütünüyle izah eder:

> "Halk Partisi ise, her haliyle, zulüm, tasallut, tegallüb ve nefs saltanatının 'Egemenlik Ulusundur!' yaftası altında, dile getirilmemiş tezini heykelleştirdi. Yine bir teze malik olmaksızın ona antitez olarak meydana çıkan Demokrat Parti de, pasif halk ihtilâlini gayesine ulaştıramadı, *orta yeri tuttu ve bu yüzden asıl Halk Partisine ait günahın tokadını kendisi yedi.* Gerçekleştiremediği pasif halk ihtilâline ve sağlamlaştıramadığı varlık hikmetine karşılık, kendisi kadar ucuz bir hareket kurban gitti. Zira ona ya 'hep' ya 'hiç' olmanın yolu gösterilmişti; 'hep'e gidilemeyince 'hiç'e yuvarlanmak mukadderdi." (Kısakürek, 1973, 72; vurgu, EY)

Bu satırlarda sadece Menderes ve DP değil Türkiye'de İslâmcılık düşüncesinin Cumhuriyet dönemine ilişkin çok önemli izler bulunmaktadır. İslâmcılık hareketi kendini bir şekilde DP ve CHP dönemine yaslar; en azından gerekçesini bu dönemki siyasal olaylara bağlar, İslâmi yaklaşımları örnek ve emsal gösterir. İslâmcılığın DP bağlantısı ve kökleri Milli Görüş hareketinde yani İslâmcı siyasetin bizatihi kendisinde aynen Necip Fazıl'ın belirttiği gibi "statüko"ya oturma anlamında kendini gösterdiği gibi entelektüel İslâmcılık bağlamında da benzer refleksler düşünce planında dikkat çeker.

İslâmcılığın tarihi biraz da DP özelinde görüldüğü gibi İslâmcıların sisteme eklemlenme, dünya sistemi yani uluslararası gelişmelerin ışığı altında Müslümanların yeniden organize olması, o dili, o söylemi dönüştürebilme kabiliyetini içerir. DP'nin yani Türkiye'de İslâmî özgürlüklerin yerine getirilmesi 2. Dünya Savaşı şartlarına bağlı olarak geliştiği için bu tarihten sonra İslâmcılar adına yapılan her türlü faaliyet,

yazı, düşünce, organizasyon, doktrin bir şekilde Uluslararası kültürün yansıması, Türkiye'deki hali olarak şekillenmiştir. İslâmcılık, DP'nin akıbetini kendi bünyesinde içselleştirmiş, bunu bir refleks hatta karakter haline getirmiştir.[5]

Necip Fazıl'ın Demokrat Parti'nin devrimci olamaması, statükoyu "ihya" etmesi karşısında, mübalağalı üslubunu övgüde kullandığı gibi yergide de kullanır. Bu yüzden DP hükümetine "yoğurttan hükümet" tabirini uygun görürken, iktidarda Menderes'in değil hala İnönü'nün olduğunu da savunur. DP'nin ihtilal hükümeti olamadığını, kadrosunu iyi belirleyemediğini, tek kişiye bağlı olmak ile davaya bağlılık arasında çeliştiğini, partinin ucuz, seri malı hale geldiğini, DP kazandı diye saadet oluşmadığını, ezanın aslına dönmesinin bile Demokratların işi olmadığını, partinin ve Menderes'in ülkeye, kendilerine daha önce ikaz ettiği gibi tarihi bir ruh getiremediğini, Menderes'in kendisini ve milletin ona tevcih ettiği rolü ve kimliği yani sıradan bir başbakan olmadığını bir türlü anlayamadığını, bu dönemin de yine fikir ve ruh buhranları içine girdiğini ve bunların aşılamadığını dahası bu kadronun böyle bir emeli olmadığını, partinin iktidara gelme hazırlığı yapmadığını, Menderes'in dost – düşmanı tespit edemediğini iddia eder. (Kısakürek, 1973, 15 – 17; 2008a, 10, 76 193, 252, 134; 2010f, 67, 174 – 178; 2008b, 188 – 191; 2008, 139; 2010c, 214; 2013, 41, 51, 61, 67, 134)

Necip Fazıl, Menderes'e zaman zaman çok sert eleştiriler getirir. Onunla çok yakın ilişkileri olmasına, çok sık para almasına karşın Büyük Doğu Cemiyeti'nin partileşme süreci ve sonrasında "komplo" olarak gördüğü "kumar baskını" nedeniyle de kızgındır.

Samet Ağaoğlu ve Tevfik İleri aracılığıyla karşılıklı görüşmeler yaparken, yazılarında sürekli sistem ve misyon üzerinden yüklenir. Onun

5 AK Parti 11 Eylül 2001 sonrası dünyanın girdiği yeni yönelimlere paralel bir anlayış, kültür ve iktisadi yapılanma içinde bulunmuş bu bakımdan kendini uluslararası sistemden uzak algılamamıştır. Fakat bu süre içinde yapıp ettikleriyle görece statüko ile mücadele etmiş, Türkiye'deki yerleşik düzene intibak etmekten uzak durmuş, hatta onunla çatışma içine girmiştir. Bu yaklaşımı eleştirmek, bunu Kemalizm'in yenilenmesi, sistemin kan tazelemesi ya da yeni bir statükonun kurulmaya başlaması gibi yorumlamak mümkün olmasına rağmen gerçeği kabul etmeli ki klasik İslâmcılığın bu dozu yüksek kompleksinden kurtulmuş bir lider yapısı da mevcuttur. Recep Tayyip Erdoğan'ın Necip Fazıl sevgisi ve okumalarının, AK Parti'nin klasik statükodan uzak durmasında etkili olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu açıdan Recep Tayyip Erdoğan'ın Necip Fazıl'ı okuma biçimiyle ilgili müstakil bir çalışma bile yapılabilir.

eleştirilerinin başında Menderes'in bir misyon partisi olup olmadığı sorgulaması gelir. Gidişat bütünüyle belirginleşince bu soruyu sormaktan imtina etmez: "senin dünya görüşün ne?" der. (Kısakürek, 2013, 171) Burada Necip Fazıl, Menderes'e bu zor süreçte kimseden, hiçbir şeyden korkmaması tavsiyesinde bulunmayı ihmal etmez.[6]

Onun şu sözleri bugün bile İslâmcılık düşüncesi için önemli bir referanstır:

> "Menderes! Her şeyden evvel Allah ve sonra Türk milleti sana yeter! İbreni onlara göre âyar et!" Fakat o milli irade kavramının mücerred bir mefhum olduğu, her zaman elle tutulmaz, kaskatı teşhis edilmez niteliğinin farkında olarak ikazlarını yapar ve ülkedeki etkili odakları da takip etmesi telkininde bulunur.[7] (Kısakürek, 2008a, 129, 138 – 140)

Necip Fazıl'ın DP eleştirilerinin merkezinde elbette CHP'yle gerektiği gibi mücadele etmediği görüşü yatar. Burada Necip Fazıl sadece fikir adamı değil, siyasi refleksler ve siyaseti kavrama bakımından da süreci mükemmel yorumlayabilmiştir. Onun eleştirisi CHP'ye muhalefet kimliği verilmesindedir:

> "Halk Partisine şerefli bir muhalefet makamı hediye etti; ve ilk hamlesini zaman, yani ruh planında göstereceğine, eski ruhu aynen yerinde bırakacak mekan yani, madde planında harekete geçti. Neticede ne oldu? Memleketi baştanbaşa saran yollar, sınai tesisleri ve bin yılda başarılmaz imar zaferlerine rağmen çizdiği zaviye üzerinde büsbütün dikine terakki etti; ve bu yüzden doğan bütün

6 Esasında Cumhuriyet İslâmcılığının, "İslâmcı" kimlikli partisi her ne kadar MSP – RP görülse de, esas "folluğu" DP'dir. DP üzerinden geliştirilen tezler, partinin maddi planda yaptıkları, serbestlikleri ve hataları, İslâmcı siyasetin referanslarından olmuştur. İslâmcılık bu bakımdan DP'den beslenmeyi hâlâ, yeni bir İslâmcılık anlayışının doğduğu 11 Eylül sonrası şartlarda bile sürdürmektedir!

7 Necip Fazıl'ın "milli irade" vurgusu, AK Parti'nin 2013 yılında yaşadığı hadiselerde son derece etkili olmuş, Gezi olayları, 17 – 25 Aralık darbe girişimleri "milli irade" vurgusu ile savuşturulmuştur. Fakat Necip Fazıl'ın da dikkat çektiği gibi milli irade kavramı en nihayetinde dirençli bir kütle, müşahhas yapı değildir. Başbakan Erdoğan bu gerçeğin farkında olduğu için Necip Fazıl'ın uyarıları ekseninde ülkedeki odakları, klikleri ve direnç noktalarını belirlemiş, o noktalara yönelerek iktidarı sürdürmeyi bilmiştir! Kurucu bir İslâmcı olarak Necip Fazıl'ın vurgusu, Recep Tayyip Erdoğan'ın uygulaması Cumhuriyet dönemi İslâmcılığı için önemli bir kazanım gibi gözükmektedir!

idealsizlikleri, kötülükleri ve ıstırapları Halk Partisi, tamamen kendi eseri olduğu halde, Demokrat Partiye maletmeyi bildi." (Kısakürek, 2008b, 114)

Demokrat Parti'den daha çok Necip Fazıl Menderes'i öne çıkarır. Necip Fazıl, Menderes'i ele aldığı kitabının sonunda dokuz maddeyle onun hatalarını sıralar. Bu hatalar, genel olabildiği gibi özeldir de. Tanzimat'tan beri gelen inkılaplara dur dememek, hesap sorulmasını gerekenleri affetmek, ruhlara hakim olacak gelişmelere imza atmamak, kadro teşkilini yerine getirememek, milliyetçi mukaddesatçı gençliği birleştirip hedefe götürememek bu genel hatalardandır. Milli iktisat politikasının mason, Yahudi ve kozmopolit sermayesini rahatsız edeceği yönündeki endişeleri bugün bile etkisini korurken, sivil bir başbakana yönelen ordu merkezli hareketi görmemek, gördüğü halde üzerine gitmemek eleştirileri de aynen aktüalitesini muhafaza eder; fakat AK Parti özelinde tersine işleyerek!

Demokratların Mirasından Beslenen Parti: Adalet Partisi

Necip Fazıl partiler içinde iki tanesi, Adalet Partisi ve Milliyetçi Hareket Partisi ile ilgili olarak net kanaatlere varamamış, konjonktürel görüşler belirtmiş, onlarla tam manasıyla kaynaşmamış onlara bir misyon yüklememiştir.

AP'ye ehemmiyet vermesinin nedeni, 27 Mayıs sonrasındaki siyasi ortam içinde AP'nin DP'nin gerçekleştiremediği icraatları hayata geçirme, CHP'yi silme ihtimali öne çıkarken daha önemlisi Türkiye'de CHP üzerinden gerçekleştirilen "dini muhalefet"in büyük oranda AP üzerinden kendini belirgin kılma çabasının etkisi vardır.[8]

DP'de umduğunu bulamayan Necip Fazıl'ın AP gibi bir partide beklediklerini bulması neredeyse imkânsızdır. Bu bakımdan onun Demokratlardan beklentileri ve getirdiği eleştiriyle AP vurguları benzerdir. Burada temel fark Menderes ile Demirel hakkında söyledikleridir.

8 "Zira Adalet Partisi, hakikatte hiçbir partide ifadesini bulamayacak olan mukaddesatçı – milliyetçi grubun biricik geçit kabul ettiği partidir." (Kısakürek, 2009h, 39) Necip Fazıl'ın bu sözleri sadece AP için söylenmiş, AP'yi tanımlamaya yönelik değil, Türkiye'de Cumhuriyet İslâmcılığının belli bir dönemki iştiraklerini ifade eder.

AP'den Beklentiler

Necip Fazıl esasında AP'den büyük beklentiler içine girmez; DP'ye yüklediği anlamların ve misyonların hemen hemen hiçbirini, örneğin tarihi Türk ruhunu ikame etme gibi bir vazifeyi onlardan beklemez.

Bununla ilgili değinilerde bulunsa bile onun AP anlayışı bütünüyle CHP karşıtlığına dayalıdır. Bu bakımdan AP'ye "DP'nin yapamadığını" yani yarım, eksik bıraktığı işi tamamlama vazifesi verir. Hatta o derece ileriye götürür ki bu düşmanlığı, 70'lerin sonunda bile hala CHP karşıtlığı üzerinden muhalefet portresi çıkararak, "AP ve MHP müştereken (...) CHP'ye düşmanlık şuuru, başka hiçbir faziletleri olmasa bile yeterlidir." görüşünü öne sürer. AP 20 yıllık meselelerin şifasıdır. (Kısakürek, 2009e, 43 – 44; 2009f, 50)

Hatta MSP'den umudu kesmiş Necip Fazıl için AP "tek dayanak noktası"dır. Bu sebeple AP "hiçbir şey yapmasa ben giderim" dese bile iktidarda kalmayı garantiler. MSP'ye kızmasının en büyük nedeni olan CHP ile ortaklık eğilimi bu açıdan adeta intihardır. AP kuşkusuz "milli kök"ten gelen bir partidir. (Kısakürek, 2009g, 61, 64, 134 – 135) Bu yüzden de, belli görevleri, sorumlulukları vardır.

Necip Fazıl Adalet Partisine "kırıntı meseleleri" bırakıp, perakendecilikten toptancılığa geçme, kendisine yeni bir lider seçme tavsiyesinde bulunmaktadır. AP'nin gidişatını yerinde görmeyen Necip Fazıl, partinin içindeki çürükleri ayırması, diğer partilerle birleşmesi, hiçbir blöfe gelmeden tavizsiz yoluna devam etmesi tavsiyesinde bulunur. Esasında partinin 27 Mayıs sonrasında gelişen "ayrılma ve bölünme"leri toparlayıcı hamleler yapmasını istemesi onun dini muhalefetin bölünme tehlikesini erkenden fark ettiğini de gösterir. (Kısakürek, 2008, 42, 71)

Demirel ve Adalet Partisi'nin Hataları

Necip Fazıl Adalet Partisi'nin statükocu, beklentileri yerine getirmeyen hatta muvazaacı bir parti olduğu kanaatindedir. Onun eleştirilerinin merkezine aslında büyük oranda lideri girer. Fakat genel manada Necip Fazıl eleştiri yapmaktan da geri durmaz: "1960 darbesinin Türk milleti üzerindeki ızdırap ve inkisarını bedavadan devşirerek, iç siyasette ferdî ve zümrevî (kapitalizm), dış siyasette ve maddi ve manevî (Amerikanizm) tâbiliğinden ibret kalmış ve türlü istismar oyunlarına kapı açmış, boşluk ve fikirsizlik çevresi." (Kısakürek, 2009, 20; 2009f, 75)

Necip Fazıl DP'den sonra, MSP kurulmadan önce ve MSP'den beklediğini bulamayınca tüm siyasal gücünü AP'ye vermiştir. Bu dönemlerde

AP'yi hayli övmüş ama tabi ki beklediğini bulamamıştır. Aktüel siyasetin gündelik diline en fazla AP ile dalan Necip Fazıl bir yanıyla o yakınlıktan eleştirel sonuçlar çıkarmasını bilmiştir. Kabul etmek gerekir ki, Süleyman Demirel ile ilgili fikirleri hayli abartılı, dengesiz ve istikrarsızdır. Onun "mason" olduğunu ilan etmesine ve bu vesileyle sert muhalefete girişmesine rağmen sonradan onunla görüştükten sonra, ondan boşluk timsali olarak, "inkılap beklemesi", bu tuhaflığı açıkça gösterir. (Kısakürek, 2010, 198, 227)

Demirel'e yönelik, "siz dava sahibi değilsiniz", "sizden millete hayır gelmez", Büyük Doğu'ya en büyük zulmü yapan iktidar gibi ithamlarda bulunurken Demirel'i derinliği olmayan adam olarak tarif eder. (Kısakürek, 2008b, 165; 2009c, 27 – 29)

Necip Fazıl CHP konusunda çok hassastır. Öyle ki, Demirel'i Erbakan'dan üstün olarak algılamasının tek sebebi Demirel'in CHP ile koalisyon yapmayı reddetmesidir. (Kısakürek, 2010, 250) Onun Demirel övgüsü esasında kaba methiyelerden değildir. Birçok kişinin Demirel'in karakteri için söylediği sözler bir yanıyla övgü olarak kabul edilebilir ama öbür tarafıyla bir yergidir de; sonuçta ortaya bir Demirel fenomeni çıkar. Buna göre Demirel halk hamurunu yoğurma ustası olduğu gibi iş dehasıdır. Siyasi krizleri çözebilen, kördüğüm ustası, suyu nereye akıtacağını bilen, hastayı iyi eden bir liderdir. (Kısakürek, 2009c, 36, 113, 2009g, 131 – 133; 2009e, 34, 2009d, 27)

Necip Fazıl iki kere Demirel'le görüşmüş ve muhtemel ki üstün ikna kabiliyetiyle Demirel, Necip Fazıl'ı bile ikna etmiştir.

Onun ikna olmasında kuşkusuz Demirel'in kullandığı dini ibarelerle birlikte "maddi ve manevi düzeni altüst bir vatanda bütün kurtuluş davasını milli ruh kökü üzerine dayalı, dindar, ahlakçı, şahsiyetçi, keyfiyetçi bir nizama muhtaç" olduğunu (Kısakürek, 2009h, 40; 2008, 125, 2009h, 28) vurgulamasının[9] etkisi büyük olacak ki mason olduğunu iddia ettiği Demirel ve AP kazansın diye "elinin vardığı, gücünün sardığı, dilinin erdiği, kaleminin verdiği" tüm imkânları kullanmıştır.

9 Demirel'in siyasi hayatı boyunca İslâm ve Müslümanlarla ilgili söylediği her söz, Türkiye'deki laiklik anlayışının süzülüp geldiği rafine tezlerdir. Demirel üslubu, ikna edici tarzıyla Müslümanların Türkiye'de inancını yaşaması, ibadetlerini yapması hususunda hiçbir engel olmadığını savunur. CHP uygulamalarının kaldırılmasına dayalı, ibadet ve özel hayata dayalı bir İslâm anlayışını laik bir gözlükle yorumlayan Demirel'in şu sözleri, Türkiye'de Cumhuriyet İslâmcılığının en önemli mücadele gerekçesi olmuştur: "Dininize dokunan mı var? İbadetinize engel olan, camilerinizi kapatan mı var?" (Kısakürek, 2008, 175)

Necip Fazıl tüm partilere yaptığı gibi AP'ye de eleştirilerini maddeler halinde sıralar. Onun şu sözleri Demirel gerçeğini anlamakla birlikte siyasetten beklentisini de açıklar: "Demirel bazı çiftlik ve kasaba ağalarının yapılarındaki kordelaları kesecek kadar taşkın bir hamaratlık içinde birtakım göstermelik ve süs kabilinden devlet tesislerini açmaktan gayri, ruh ve madde sahasında hiçbir eser vermemiş"tir. (Kısakürek, 2008, 241)

İslâmcı Siyaset İmkânını Tüketen Parti: Milli Selamet Partisi

Necip Fazıl'ın DP – AP hatta MHP'ye bakışı, eleştirileri, önerileri ve biçtiği misyonla MSP için kullandığı kavramlar arasında, İslâmcılık düşüncesi bağlamında çok önemli ve belirleyici farklılıklar bulunmaktadır. MSP'ye ilişkin değerlendirmelerinde görüleceği gibi MSP Türkiye'de İslâmcı düşüncenin siyasal alandaki "temsilcisi"dir.

DP ve AP'ye siyasi hayatta biçtiği rol ile belki aynı kaynaktan, aynı gelenekten, aynı kadroların içinden çıkmasına rağmen MSP'ye yüklediği kimlik birbirinden çok farklıdır. DP ve AP'yi Türkiye'deki dini hareketin, yapıları, hiyerarşileri birbirinden tam manasıyla kopmamış dini ekollerin siyasal hayatta, CHP ve sistem karşısında birer temsilcisi, kendini ifade biçimi olarak telakki eden Necip Fazıl bu açıdan DP – AP geleneğine "İslâmi" misyon cephesinden bakmaz. Fakat MSP'yi değerlendirir, onu eleştirirken çok net şekilde "İslâm stratejisi"ni berbat etmekten bahseder. (Kısakürek, 299f, 79, 94)

DP ve AP'yi "Türkün ruh kökünü kurtarma" biçiminde daha genel biçimde değerlendiren Necip Fazıl, İslâm stratejisi adını verdiği dava bilinciyle İslâmcılık hareketinin esasında kendisinin ürettiği mukaddesatçı[10] cepheden ayrı bir yol ve yöntem içinde olduğunu da gösterir.

DP – AP geleneğini daha örtük bir dava fikriyle tarif eden Necip Fazıl, MSP'ye açıkça İslâmi hedef tayin eder:

> "Bu parti 'Tanzimat-ı Hayriye' isimli 'Tanzimat-ı Şerriyye' devrinden beri ilk defa İslâm hakikatini en derin planda görme, gösterme ve

10 İsmet Özel mukaddesatçı kelimesini Necip Fazıl'ın ürettiğini ve ikinci mevki tabir olarak İslâmiyet yerine kullandığını ifade eder (Özel, 1978)

> getirmeye memur ve fevkalade sarp bir arazide yol almakla mükellef bir teşekkül olduğunu bilecek, birbuçuk asırlık, yoldan saptırma hareketlerinden sonra en nazik çığıra ayak bastığını ve ona göre muazzam bir fikir ve stratejiye muhtaç bulunduğunu takdir edecekti." (Kısakürek, 2009, 64)

Necip Fazıl milletin 1973 yılında MSP'yi bir kelime yani İslâm kelimesi nedeniyle Meclis'e gönderdiğini belirterek, partinin artık bu davayı, dünya görüşünü belirli bir yönelime eklemesi gerektiği görüşünü savunur. (Kısakürek, 2010, 81 – 82) Bu İslâmi algı, İslâmi aksiyon fikri DP geleneğinin misyonundan uzak durmayı gerektirmez. Esasında MSP'nin kurulma gerekçesi bu geleneğin yani CHP karşıtlığının yeni bir versiyonudur; partinin vazifesi tek cümleyle açıklanabilir: CHP'yi tarihe gömmek.

AP ürkek, ödlek, muvazaacı davrandığı için görevini unutup, ihmal etmiştir. MSP işte AP'nin yapamadığını yapmak, dolduramadığı boşluğu doldurmak mecburiyetindedir. (Kısakürek, 2010c, 163) Kısaca Necip Fazıl, MSP'ye İslâm davasını hal yoluna koyma, CHP'yi ve onun temsil ettiği geleneği, uygulamaları ebediyen kaldırma görevi tevdi etmiştir.[11]

Necip Fazıl MSP'yi ve Erbakan'ı çok sert, galiz ibarelerle eleştirir. Bu eleştirinin nedeni muhtemelen MSP'yi sahiplenmesi, ona kendi partisi gibi bakmasıdır. Her ne kadar siyasal bir talebi olmasa bile o, MSP özelinde davanın fikir adamı, yol göstericisi, mürşidi olma niteliğini muhafaza etmek ister.

Necip Fazıl parti çevrelerinde dinlenir, görüşleri dikkatle takip edilir, fikirlerine müracaat edilir. Hatta Erbakan ile de bir araya gelip görüş alışverişinde bulunmuşlar, sonuçta Necip Fazıl MSP gemisinin davayı taşıyabileceği kanaatine varmış, kadroların İslâmi olduğunu kabul et-

11 Necip Fazıl Cumhuriyet İslâmcılığı içinde 1970'lere kadar CHP ve onun temsil ettiği Tek Parti zihniyeti ve uygulamalarına muhalefet eden kesimlerin siyasal manada yönelimlerini, DP ve AP özelinde yorumlamış, değerlendirmiş ve belli bir eğilim göstermiştir. Fakat 1970'lerden sonra başlayan İslâmcılığın, milliyetçi, muhafazakâr kesimlerden ayrı tezler geliştirme çabasıyla MSP'nin özdeşleşmesini dikkate alarak, İslâmcılığın yeni yönelimine vurgu yapmış, İslâm'ın parti nezdinde ideolojik yönseme halini almasına bir nebze olsun katkıda bulunmuştur. 1990'lı yıllarda bile Erbakan'a atfedilen, "Milli Görüş'ten olmayan patates dinindendir" ibaresiyle, "RP'ye oy vermeyen Müslüman değildir" yaklaşımını erken dönemde Necip Fazıl da eleştirmiştir. (Kısakürek, 2009f, 131) Dolayısıyla o, her ne kadar tercüme hareketlerinden sonra belirginleşen İslâmcılığı göz önüne alsa bile o dilin yabancılığının farkındadır ve 1960 öncesi "İstanbul merkezli" İslâmcılığı içselleştirmiştir.

miştir: “Haktan, Milli Selamet Partisini fiilde ismiyle müsemma kılmasını ve Türk milletini selamete çıkarmasını niyaz ederim.” (Kısakürek, 2010, 134 – 136)

Milli Görüş geleneğinin İslâmi referans olarak istişareye önem verdiği söylenebilir. Fakat onların anladığı istişare Necip Fazıl’ın kastettiğinin dışındadır. Parti yetkilileri üstadı sık sık dinlemişler, onun “Siz Büyük Doğu’nun düşük çocuklarısınız! Kendinizi her defa denize atıyor ve bizim kancayla imdadınıza koşmamızı gerektiriyorsunuz!” sözlerine rağmen “büyük bir fikir ziyafeti oldu” diye övmelerine karşın yine bildiklerini okumuşlardır. (Kısakürek, 2009f, 102)

Necip Fazıl tüm liderlerle yaptığı görüşmelerde olduğu gibi Erbakan ile görüşmesinden sonra MSP’ye olan güveni, inancı artmış, partiyi sahiplenmiş “Milli Selamet Partisine küfürden gelen her hücum bizedir ve karşısında her defa bizi bulacaktır” (Kısakürek, 2010, 184) ifadesini 1977 yılında bile kullanabilecek kadar olumlu yaklaşmıştır.

Necip Fazıl net bir şekilde MSP’lilere de söylediği gibi partiye angaje olmadığını ama “bütün ümid ve hasretini ona bağladığını bildirmiş ve ümidle ihtimal arasında bir ihtiyat payı bırakmıştır.” (Kısakürek, 2009f, 65)

MSP’nin Yanlışları ve Necip Fazıl’ın Eleştirisi

Necip Fazıl’ın Milli Selamet Partisi eleştirilerini birkaç başlık altında toplamak mümkündür. Onun MSP’ye doğrudan eleştirilerinden ziyade MSP’nin genel başkanına yani Erbakan’a karşı bir muhalefeti adeta husumeti bulunmaktadır. Fakat Necip Fazıl’ın MSP eleştirisinde Cumhuriyet İslâmcılığının karakteri haline gelmesi bakımından önemli hususların başında partinin “İslâmi strateji” benimsemiş olan MSP’nin CHP ile yani İslâm düşmanı partiyle koalisyon kurması gelir.

1. MSP’ye Doktriner Eleştiri

MSP’nin Türkiye’de İslâm’ın bayraktarlığını yapıp, bu anlayışı ikame etmesi çabası gütmesi fikrinde olan Necip Fazıl, partinin daha milletten salahiyeti alır almaz İslâm düşmanı, CHP, “Ebu Cehil” (Kısakürek, 2009f, 121) ile koalisyon kurması, Necip Fazıl’ın parti ve lideri hakkındaki tüm kanaatlerini değiştirmiştir. Çünkü Necip Fazıl DP geleneğini en baştan itibaren misyon olarak CHP karşıtlığına bağlamak isterken, DP ve AP’nin CHP’yi “normal muhalefet” partisi konumuna getirmelerine, kendilerinin de statükoya yerleşmelerine çok sert tepki

göstermişti. Aynı biçimde MSP'yi de Tek Parti uygulamalarını kaldıracak oluşum gibi görürken onunla "ortaklığa" gitmesi neredeyse onu bunalıma sevk etmiştir.

Şu alıntı onun MSP'den beklentisini de içerir: "Bu parti, 1973'de umulmadık şekilde Meclis'e 50 mebusla gelince, Allah'ın kendisine meccanen ve en ince bir imtihan cilvesiyle lütfettiği tepeciği müstahkem mevki haline getireceğine, aşılmaz ve sarsılmaz istihkâmlarla çevrili bir hisar yükseltip içine çekileceğine, hiçbir hükümete katılmayacağına ve zamansız hiçbir huruç hareketi yapmayacağına, daima ve topyekûn muhalefette kalacağına, bütün olamayış ve meydana gelemeyişlerin sırrını kendi antitezinde göstereceğine ve gerçek oluş anahtarının rozet yerine kafatasında bulunduğunu ima edeceğine, (...) 'hep'çilikten vazgeçmeyeceğine, zerrece taviz vermeyeceğine, millet tarlasını genç fidanlar ve yeni ekinlerle donatacağına, yepyeni bir diyalektik ve muazzam bir kültür ve telkin savaşına girişeceğine (...) en hasis şekilde hükümet payları koparmayı kâr saymış ve nihayet beliren yıpranma ve harcanma eşiğine ayak basmıştır." (Kısakürek, 2009, 26)

"Müslümanların menfaatine" anlayışı mucibince önüne gelen bu imkânları kullanmada beis görmeyen İslâmcılık düşüncesi, para ve kariyer konusunda, Necip Fazıl'ın belirttiği "sınav"ların hiçbirisini geçememiştir.

Sadece hükümet ortaklığı değil, icraatlar konusunda CHP'ye kolayca intibak eden MSP'nin durumunu yeren Necip Fazıl, Milli Görüş'ü uydurma olarak görür, Şeriatı darılttığını savunur. Partinin bu haliyle İslâm'ı savunmadığı tam tersine İslâm stratejisi içinde bulunmadığı hatta İslâm davasını harcadığı kanaatindedir.[12]

Batıl bir yarış içinde bulunan partiyi şahıslar üzerinden değil, fikirler üzerinden eleştirdiğini de savunur, Necip Fazıl: "Biz onun madde pla-

12 Necip Fazıl'ın MSP için kullandığı "İslâmı ayağa düşüren" ibaresi (Kısakürek, 2009e, 17), başka İslâmcılar tarafından da; Milli Görüş damarı İslâmcı siyasetten vazgeçene kadar kullanılmıştır. Nurettin Topçu'nun "İslâm'ı Sömüren Siyaset" yazısı Necip Fazıl'la aynı cümleleri taşıyacak yakınlıktadır: "Eşsiz sahtekarlık hünerleriyle ticaret ve siyaseti pek mükemmel birleştiren, dergahı kah fabrika bacası, kah ikbal ve siyaset kapısı haline koyan bu hezeyan alayı İslâm dinine bugün en büyük tehlikeyi getirme durumundadır. Çılgın şeflerin halkı coşturup sürükleme sevdasıyla göze aldıkları bu ölçüsüz istismar, Müslüman cemaatını en büyük felaket uçurumuna doğru sürüklemektedir. Zira düşman uyanıktır ve yok edici bir darbe indirmek için fırsat kollamaktadırlar. Gözleri kararıpta bugünkü fırsattan faydalanma ihtirasına tutulan hastalar biraz kendilerine gelsinler,-millete acısınlar ve benliğimizden kurban vermemiz lazım gelen bu vatanı macera heveslerine kurban etmesinler." (Topçu, 2000, 38)

nında iş görme ve menfaat devşirme metoduna ait bu ithamları esas tutmadığımız ve sadece İslâmın ruh ve stratejisini harap ettikleri üzerinde kaldığımız için cüce şahsiyet planında kalan ve mülevves manzaralar üzerinde durmuyoruz." Davayı kurtarma adına MSP'lilere Eyüp Sultan Camii'nde tevbe etme tavsiyesinde bulunan üstat, partinin aslî yerine dönmemesi halinde kayalıklara çarpıp parçalanacağı kanaatindedir. O ayrıca Erbakan'ın üzerinde çokça durduğu "Ağır Sanayi Hamlesi" gibi söylemlerini de yine aynı sertlikte eleştirir:

> "Mühendisi ve ustası Avrupa'dan gelme, madeni yoka benzer var, muharrik kuvveti vara benzer yok, makineyi yapan makinesi hayal, fabrikası aldatmaca montaj sanayiine misal; üstelik vatanın bütün mali takatini bir misal uğrunda harcayıcı ve işi enflasyona dökücü ve her türlü nizamlama fikrinden yoksun bir sanayileşme gayreti ancak intihar demek olur." (Kısakürek, 2009f, 120, 126; 2009c, 20, 31, 40, 97; 2010, 186)

2. MSP'ye Kadro Eleştirisi

Necip Fazıl'ın MSP eleştirisinin en önemli hususlarından birisi, partiyi oluşturan kadroların zayıflığıdır.

MSP kadrosunu kibirli ve şahsiyet yoksunu olarak gören Necip Fazıl, partinin en büyük sıkıntısının Erbakan kadar, onun liderliğini ve otoritesini tartışmayan, tartışmak bir tarafa tasdik edip, onaylayan "balmumu adamlar"dır. Partinin "temiz, sağlam ve halis bir tabanla, kirli, çürük ve ihlassız bir tavandan" ibaret olduğunu savunurken, partinin kurtulması için başta Oğuzhan Asiltürk, Recai Kutan, Fehmi Cumalıoğlu, Süleyman Arif Emre, Şevket Kazan ve Hasan Aksay olmak üzere tüm kadronun DDT'den geçirilerek zehirlenmesi gerektiği kanaatindedir. MSP'nin yanlış tercihlerinin, fikri olarak geri kalmasının nedeni olarak liderinden sonra "balmumu" kadrosunda görür Necip Fazıl:

> "Bu parti mutlak ve muazzam bir idealin liyakatsiz, kifayetsiz, dirayetsiz, ferasetsiz ellerde harcanması ve artık çok zor kalkınabilir hale getirilmesi yoluna gitmiştir ki, gemisinde fırtınadan anlamaz, yelken idaresini bilmez ve dümen tutmaktan çakmaz kaptanlarını tasfiye etmedikçe kendisine selamet sahili görünmemektedir." (Kısakürek, 2009f, 103, 119; 2009c, 24; 2010, 264)

3. Erbakan Eleştirisi

Necip Fazıl Erbakan'ı eleştirmez, eleştirisinin ötesine giderek, hakaretler eder. Erbakan'ın karakteri hakkında çıkarımlarda bulunan üstat, çoğunluğu tahkir edici ifadeler eşliğinde Erbakan ile davayı bir arada yorumlar. Erken dönemde, MSP'nin kendisine fikir sorduğu yıllarda Necip Fazıl, Erbakan için olumlu duygular beslerken, bilhassa CHP ile girilen ortaklıktan sonra "davayı bitirme"nin müsebbibi olarak lider Erbakan'ı görmeye başlar. Erbakan için genel kanaat "Müslüman, milliyetçi, namazında, davaya bağlı, güler yüzlü, vakur edalı, kelimelerini dikkatle arama gayretinde, soğukkanlı, hislerini belli etmeyen" bir kişi iken sonradan "Şerbakan" haline dönüşmüştür. (Kısakürek, 2009f, 115; 2009d, 47)

Necip Fazıl Erbakan için şu ifadeleri kullanır: "aero dinamik tip", "randevusuna sadakatsiz", davayı harcayan, Özel Kalem Müdürü'nün küfürlerine katlanan, şeyhleri Mehmet Zahit Kotku'yu bile dinlemeyen, masona farklı partililere ve Necip Fazıl'a farklı davranan, fesat yuvası, batında CHP'li, ilimsiz, seviyesiz, yolkesici, İslâm davasını saptıran, kibir heykeli, slogan işportacısı, dolandırıcı... Bütün bu olup bitenden sonra Necip Fazıl, Hoca'yı istifaya, bozduğu MSP'yi düzeltmesi için bir başka isme teslim etmesini ister. (Kısakürek, 2009f, 66, 122; 138 – 139; 2009c, 33, 142 - 143; 2009f, 53 – 83; 2009d, 29; 2010, 278 – 279)

Necip Fazıl her durumda yaptığı gibi Erbakan'ı vasıflarını ortaya koyarak ironik bir şekilde eleştirir:

> "İlk vasfı, bağlılık tasladığı İslâmî, ideolocyanın kaygısızca harcanması, tavizlere kurban edilmesi, boş adada kazazedeler gibi 150 – 200 yıldır kurtarıcısını bekleyen Müslüman – Türk milletini şifasız bir inkisara uğratması hüneri... İkinci vasfı, ilk hamlede küfürle el ele verip ona boyun eğişinin, ağır sanayi yerine sadece yalan ve yanlış imalathaneleri bina edişinin ve etrafına yalnız enseleri müteharrik adamlardan bir halka çekişinin marifeti... Üçüncü vasfı, makine ve fabrikanın ceset halinde mekanizmasını çok iyi bilip de onun ruhunu yani cemiyetteki yerleştirme ve prodüktivite ilmine mütenahi uzak ve yine ona bağlı iktisadi, içtimai, siyasi ve felsefi kültürden mahrum olmanın işi... Dördüncü vasfı, doktorluğuna gelince evet, doktor!... (...) hastanın başına en son gelen ve defnine ruhsat veren doktor." (Kısakürek, 2010c, 239)

Necip Fazıl'ın MSP'nin gidişiyle ilgili söyledikleri, doktriner bazdaki yaklaşımları, CHP ile kurduğu ortaklık eleştirileri, Necip Fazıl'ın fikri

temayülüne zıt, onları zedeleyecek niteliktedir. Onun yazdıklarından görülen, kendisinin MSP'yi "sahiplendiği", partinin "İslâmî" kesimin sözcüsü durumuna gelmesi gayreti içinde söz sahibi olmak istediğidir.

Bu yüzden MSP'yle duygudaşlık kurmuş, adeta kendini özdeşleştirmiştir. Partinin uyguladığı politikalar, duygubağı kurduğu MSP'ye hınçla, aldatılmış psikolojisiyle saldırmasını izah edebiliyor. Çünkü Necip Fazıl, gerek partinin politikalarının oluşturulmasında, gerek Milli Gazete'nin kurulmasında kendisine sorulmadığından, danışılmadığından; CHP ile koalisyona giderken sorulup danışıldığı halde itiraz etmesine rağmen dinlenmemesinden yakınır. Böylece MSP'nin "kendi kontrolü"nden çıkıp tamamen Erbakan'ın otoritesi altına girmesine tahammül edememiştir.

Bu yüzden MSP'yi fitne partisi haline dönüşmüş, Necip Fazıl da Erbakan'ı ve MSP'yi evlatlıktan, *Büyük Doğu* varisliğinden reddetmiştir:

> "Üstada 40 yıldır güttüğü 'Büyük Doğu İdeali' hakkında bir soru açıp, bugün bu davaya MSP'nin sahip çıktığını hatırlattığımızda; 'Aynı davaya mı?... Böyle bir benzetişten Allah'a sığınırım. Bu partinin, içi boş konserve kutularındaki yırtık veya kazınmış markalar halinde lâfta Müslümanlıktan başka, davamıza hangi yakınlığı olabilir. (...) Onlara 'siz Büyük Doğu'nun düşük çocuklarısınız!.' dediğimde tınmadılar. Haklarındaki son kararım ise ümidimi yitirmek oldu." (Kısakürek, 2009e, 78; 2009g, 56; 2009f, 99)

Siyasal Mecburiyetin Partisi: Milliyetçi Hareket Partisi

Necip Fazıl'ın temelde dava saikiyle bağlandığı iki parti vardır. Birincisi, CHP karşıtlığı içinde konjonktüre bağlı olarak önemli bir alternatif olarak beliren Demokrat Parti ile "İslâmi strateji" gütme amacıyla yola çıktığı, kendisini de onunla özdeşleştirdiği için Milli Selamet Partisi.

Onun Adalet Partisi ve Milliyetçi Hareket Partisi ilgisi, mecburiyetin işaretidir. Demokrat Parti sonrasında kurulan Adalet Partisi biraz da mecburen desteklenirken 70'li yıllarda Necip Fazıl'ın yönelimini; AP ve MHP'ye ilgisini tamamen "MSP karşıtlığı" belirler. Ne dava, ne hedef, ne de siyasal etkinlik bu partileri tercih edilebilir kılar. MSP'nin CHP ile koalisyona gitmesi, pragmatizmi, hükümette yer alma çabala-

rı, Büyük Doğu davasına aykırı davranması, onun Demirel ve Türkeş'e yakınlaşmasına neden olur.

Bunların içinde ömrünün sonuna denk geldiği için MHP ile birlikte görünmesi MHP ile fikir birliği içinde olduğunu göstermez; aksine çoğunlukla onlarla ters düşer. Görüşleri, Türk milliyetçiliği anlayışı, terkipleri, doktrini Necip Fazıl'a hitap etmez; bu bakımdan fikri ortaklık kurma çalışması "zoraki"dir: "Bu partinin posa ve kabuk milliyetçiliği şiarı, ruhi muhteva, yani gerçek İslâm anlayışıyle yer değiştirecek ve Türkçülük 'metbû'unu tâbi, İslâm tâbiliğini de 'metbû' haline getirecek olursa her kıymet onun olur." (Kısakürek, 2009f, 104)

MHP'nin 1977 yılında Meclis'e İslâm ile girdiği vurgusunu yapan Necip Fazıl, esasında partinin kimliği hakkında müdahil olamayıp bu tür değiniler geliştirmektedir. Onun MHP ve Ülkücülerle ilgili, Türkeş hakkındaki kanaatlerinde fikirden çok aksiyon vardır. MSP karşısında bir imkân olarak gördüğü MHP'yi meşrulaştırmasında 70'li yılların sağ – sol çatışmasının etkisi büyüktür.

Komünizm düşmanlığı 70'li yıllarda da süren Necip Fazıl Türkeş'i tanımlarken kullandığı "korkulan adam" vasfında, Ülkücülere öğüt verirken "kanlı gömlek" değinisinde, "mücevher ülkücü" adlandırmasında da Ülkücü hareketin temel misyonuna, solun terörüne karşı silahlı mücadele yoluyla "komünizmin gelişini engelleme"yi ekler. Fakat alıntıda da görüleceği gibi Ülkücülerin bu işe ehliyeti olup olmadığını tartışmadan doğrudan realiteye geçer:

> "Türke, her şeyden önce İslâma, tarihe, an'aneye, maddesi ve manasiyle Türkün ruh köküne saldıran, mânâda Moskof veled – i zinalarının karşılarına aldığı hedef, bugün sadece Ülkücüler... Onların böylesine ulvî bir manaya ehil olup olmadıkları ayrı mesele; fakat kendilerine bu mananın yakıştırıldığı bir laboratuar gerçeği..." (Kısakürek, 2009c, 81, 132; 2009g, 104, 2010c, 81)

Kitabiyat

Kısakürek, Necip Fazıl (1964) *İman ve Aksiyon,* Bedir Yayınevi.

Kısakürek, Necip Fazıl (1973) *Türkiye'nin Manzarası,* Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (2008) *Başmakalelerim – 3* Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (2008a) *Başmakalelerim – 1,* Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (2008b) *Başmakalelerim – 2,* Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (2009) *Rapor 1 / 2,* Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (2009b) *Hâdiselerin Muhasebesi-1,* Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (2009c) *Rapor 5 / 6,* Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (2009d) *Rapor 11 / 13,* Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (2009e) *Rapor 9 / 10,* Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (2009f) *Rapor 3 / 4,* Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (2009g) *Rapor 7 / 8,* Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (2009h) *Hâdiselerin Muhasebesi – 3,* Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (2010) *Çerçeve – 5,* Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (2010a) *Çerçeve – 3*, Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (2010c) *Çerçeve – 6,* Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (2010d) *Çerçeve – 4,* Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (2010f) *Hadiselerin Muhasebesi – 2,* Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (2013) *Benim Gözümde Menderes.,* Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (2013a) *İdeolocya Örgüsü,* Büyük Doğu Yayınları.

Özel, İsmet (1978) "Şahıslara Bağlı Olmayan Düşünce". *Yeni Devir,* 11.07.1978

Topçu, Nurettin (2000) *Nurettin Topçu ve Bugünkü Türkiye*, Haz. Muammer Çelik. Ülke Kitapları.

Necip Fazıl Kısakürek'te Tek Parti ve Kemalizm Eleştirisi

BURHANETTİN DURAN

Necip Fazıl Kısakürek'in Cumhuriyet modernleşmesine yönelik yazdıklarını ve konuştuklarını incelemenin temel bir zorluğu bulunmakta. Yaklaşık yarım yüz yıl, Türkiye siyasetinin içinde olarak fikirlerini ifade eden bir düşünce insanının hem yaşadığı döneme eleştirisini hem de aynı dönemin hâkim paradigmasından ne kadar etkilendiğini aynı anda değerlendirmek durumundayız.[1] Bu itibarla, İbni Haldun'un "İnsan alışkanlıklarının çocuğudur" cümlesinden mülhem olarak "İnsan aslında döneminin çocuğudur" demek mümkündür. Bu realitenin bir uzantısı olarak, entelektüellerin ya da düşünürlerin yaşadığı dönemin hâkim ideolojik ve siyasal kodlarından etkilenmiş olmasından dolayı eleştirilmeleri onların düşünce tarihimize yaptığı katkıların değerini azaltmaz.

Aksine, bu minvaldeki eleştirilerin, Kısakürek'in siyasi düşüncesine yönelik ifade edeceklerimiz gibi, düşünce insanının dönemiyle birlikte anlamaya ışık tutacağı öne sürülebilir. Böylece, Kısakürek'in fikirlerini yaşadığı dönemin kısıtlarından ve imkânlarından tecrit etmeden anlama gayreti içinde bulunacağız.

Cumhuriyet ilan edildiğinde 19 yaşında olan Kısakürek, Millî Mücadele öncesindeki ve sırasındaki fikri ortamda gençliğini geçirmiştir. II. Meşrutiyet aydınlarının zengin düşünce dünyasından haberdar olan

1 Bu tebliğdeki Kısakürek analizleri doktora tezi yazımı sırasındaki çalışmalarıma dayanmaktadır, bakınız *Transformation of Islamist Political Thought in Turkey From the Empire to the Early Republic (1908-1960): Necip Fazıl Kısakürek's Political Ideas*, Bilkent Üniversitesi, basılmamış doktora tezi, 2001.

Kısakürek, özellikle İslâmcı ve muhafazakâr aydınlardan değişik şekillerde istifade etmiştir. Daha önemlisi, Kısakürek, Kemalist elitin yetiştirmek istediği yeni neslin temsilcisi olarak felsefe doktorası yapması için Fransa'ya gönderilen öğrenciler arasındadır.

Kısakürek'in siyasal düşüncesinin kurulduğu dönem ise ağırlıklı olarak iki dünya savaşı arası dönemdir. Bu itibarla entelektüel yazılarının başladığı (1936) *Ağaç* dergisi ilk adımsa, (1943) *Büyük Doğu* dergisi de ikinci bir parametredir. Kısakürek, 1950'lere kadar uzatabileceğimiz bu dönemde oluşturduğu düşünce dünyasını büyük bir istikrarla hayatının sonuna kadar (1983) korumuştur. *Büyük Doğu'nun* ilk sayılarındaki siyasal çizgiyi hayatının son döneminde yayımlanan *Rapor*'larında takip etmek mümkündür. Kuşkusuz Kısakürek'in entelektüel dünyasının muhasılasını *İdeolocya Örgüsü*'nde[2] buluruz. Bu kitabın parça parça yazdıklarından oluştuğunu ve farklı siyasi konjonktürlerde bazı değişiklikler gösterdiğini tespit edebiliriz. Bu dönemsel değişikliklere[3] rağmen, Kısakürek, her on yılda entelektüel macerasında kritik dönüşümler yaşayan aydınlarla kıyaslanamayacak ölçüde süreklilik ve tutarlılık göstermiştir.

Kısakürek'in temel entelektüel kaygısı Batı medeniyetinin üstünlüğü karşısında İslâm dünyası ve Türkiye için bir çıkış yolu bulmaktı. Batı'nın üstünlüğüne bir cevap olarak öne sürülen Kemalist modernleşme projesinin "sahte" bir çözüm olduğu görüşündeki Kısakürek, alternatif bir dünya görüşünün, hatta o dönemin ihtiyacı olarak da "sert bir ideolocya" kurmanın peşindeydi. Toplumun ve bireyin özgüvenine vurgu yapan Kısakürek, formüle ettiği davayı anlatmak için soyut fikirler ifade etmekle yetinmemiştir. Gündelik hayatın her alanını kesen önerilerle gelmiştir. Tarih tasavvurundan sanat ve din alanına kadar insani yaşamın her alanına dokunan bir ansiklopedist aydın tavrını benimsemiştir. Genç Osmanlıların gayretlerine benzerlik arz eden bu tavır Kısakürek'in hayatın birçok alanında kurucu olma, alternatif olma iddiasıyla irtibatlıdır. Kısakürek yakın tarihin yeniden yazılmasından camilerdeki ibadet ortamına kadar her konuyla ilgili tezler getirme zorunluluğu hissetmiştir. Zira yeni bir kuruluş iddiasındaki Kemalizm'e alternatif bir toplu çerçeve geliştirmeye çalışmıştır. Bu itibarla Kısakürek'in yakın tarihe ilişkin siyasal okumaları Türkiye'deki İslâmcı çevreler üzerinde yaygın tesirlerde bulunmuştur. Söz konusu tesirler, II. Abdülhamid'in

2 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü,* Büyük Doğu Yayınları, 5. Basım, İstanbul, 1986.

3 Bu noktaya dikkatimi çeken İsmail Kara'ya teşekkürü borç bilirim.

Mustafa Kemal Atatürk'e alternatif bir sahici modernleştirici olarak sunulmasından siyasi retorik unsurlarına kadar uzanmaktadır.[4] Kısakürek, II. Abdülhamid'i bir gerileme dönemi olarak, kendini ise "kalkınma ve aydınlanma" olarak ortaya koyan Kemalist paradigmaya karşı çıkmıştır. Hatta tam tersine Kemalist sürecin bir düşüş olduğunu öne süren muhalif bir aydın konumundadır.

Kısakürek'in Kemalizm eleştirisinin İslâmcı çevrelerde etkili olmasının bir sebebi de şahsen Kemalist eliti iyi tanıyor olmasıdır. Hatta aynı elit grup içerisinde sosyalleşmiş olmasıdır. Kısakürek, içinden geldiği Kemalist elitin[5] karşısına bir nevi tek başına çıkarak yeni bir duruş sergilemiştir.

Özgüveni yüksek bu duruşun Türkiye'deki İslâmcılığı açıklayan, inceleyen insanlar için oldukça önemli olduğu kanaatindeyim. II. Meşrutiyet İslâmcılarının Kemalist rejim karşısında tavırları farklılıklar arz etmiştir. Bazıları yeni rejimle çalışmayı tercih ederken bazıları evlerinde zorunlu sürgüne çekildiler. Bazıları yurt dışına gitmek zorunda kalırken bazıları da toplumsal alanda dini eğitim mücadelelerine devam ettiler. Ancak siyaset alanında, tabiri caizse Kemalist agora'da varlık gösteren şahsiyet Kısakürek olmuştur. Bu dergi çıkararak ve fikirlerini kamusal alanda ifade ederek mücadele etmek anlamına gelmiştir. Dolayısıyla Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde İslâm'ın bir ideoloji olarak ortaya koyulmasını Kısakürek'le başlatmak yerinde olacaktır. Kısakürek, İslâm'ı hem kapitalizm ve komünizme hem de Kemalizm'e alternatif bir ideoloji olarak formüle etmekle kalmamış, bu iddiayı yüksek sesle ifade etmiştir. Kısakürek'in ideolojik etkilerini Millî Görüş geleneğinde hatta kısmen Nurcu ve Nakşibendî grupların siyaset algılarında ve tek parti eleştirilerinde bulmak mümkündür.

Kısakürek'in İslâm'ı Kemalizm'e bir tepki duyarak ideolojileştirmesinin getirdiği en önemli katkı özgüven ve çözüm önerebilme iddiası olmuştur. Ancak bu tepkiselliğin getirmiş olduğu bir takım sorunlar da mevcuttur. Bu sorunlar öncelikle hesaplaşmaya çalıştığı Kemalist zihniyetle zaman zaman etkileştiği yerlerde görülmektedir. Kısakürek, İslâm inkılâbından, başyücelik devletinden bahsederken, çıkarılacak

4 Bakınız Necip Fazıl Kısakürek, *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han,* Büyük Doğu Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1977. Ayrıca Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 4/6,* Büyük Doğu Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1993.

5 Kısakürek'in hayatının Kemalist çevrelerle etkileşimini ve yaşadığı dönüşüm için bakınız Necip Fazıl Kısakürek, *Bâbıâli,* Büyük Doğu Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 1994. Necip Fazıl Kısakürek, *O ve Ben*, Büyük Doğu Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 1987.

kanunlarla devlet kurumlarından gündelik hayatın birçok unsuruna kadar her şeyin yeni baştan yapılabileceğini düşünmektedir. Bu toptan yeniden inşacı tavır aslında dönemin etkisidir. Kemalist devrimlerin "yeni bir insan," "yeni bir toplum," ve "yeni bir devlet" inşa etmeye yöneldiğini görerek, bunun karşısında alternatif bir paradigma olarak İslâm'ı yine toptan inşa etmek isteyen bir tavırla sunmaktadır. Siyaseti de bu minvalde yapılacak müdahaleler çerçevesinde anlıyor. Bu anlamda Kısakürek ile Kemalist zihin arasında bir paralellik görülebilir. Bunu biraz daha ileriye götürerek genel olarak Türk aydınının ve devlet adamının "yukarıdan aşağıya" dönüştürmeci anlayışına bağlamak mümkündür.

Kısakürek'in Türk modernleşmesine yönelik eleştirisi, çok net bir şekilde, bir düşüş anlatısı etrafında şekillenir. O'na göre Osmanlı devletinin düşüşü Tanzimat'la başlayan modernleşme hareketiyle daha da derinleşmiş, bir tür "sam yeline" dönüşmüştür. Samyeli tanımlaması Kısakürek'in tüm modernleşme ve Kemalizm dönemine neden sert bir eleştirel bakışla yaklaştığını da gösterir. Kısakürek, Abdulhakim Arvasî ile bulduğu sükûnet öncesi kendisinin de içinde olduğu kriz ortamından ziyadesiyle muzdariptir.

Kemalizm'in, bireylerin dünyasına pozitivizmin, materyalizmin tohumlarının ekildiğini düşünmektedir. Bu da entelektüel kriz ya da maneviyat krizi ya da kişilik-kimlik krizidir. Kısakürek, bu krize cevap ararken tüm Osmanlı-Türk modernleşme tecrübesini toptan yargılamaktadır. Bir siyasi duruş olarak Kısakürek'in modernleşme sürecimize getirdiği eleştirinin muhafazakâr-milliyetçi-İslâmcı zihinlerde kurucu etkide bulunduğunu yinelemek gerekir.

Kısakürek, Cumhuriyet dönemi modernleşmesini Tanzimat'ın bir devamı ama en sıkıntılı dönemi olarak görür. Ve bu çerçevede Mustafa Kemal Atatürk'e dolaylı, hatta müstear isimlerle yazdığı yerlerde direkt eleştiriler vardır. Genel olarak Kısakürek'in yazdıkları, CHP ve İnönü üzerinden Kemalist modernleşmeyi mahkum eden bir literatür oluşturmaktadır. Kemalist modernleşmeyi "Türk'ün ruh kökünden, maneviyatından, mukaddesatından" bir uzaklaşma olarak görür. Cumhuriyetin reformlarını da Noel ağacının yemişleri olarak niteler.[6] Bu minvalde Kısakürek, *Nutuk* ile belirlenen Kemalist yakın tarih okumasının birçok kurucu anlatısını karşısına alır ve kıyasıya eleştirir. Bu itibarla, Kısakürek'in Nutuk'un temsile ettiği tarih anlayışına alter-

6 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü,* s. 83.

natif, karşı bir tarih yazımı geliştirdiğini söylemek yerinde olacaktır. İstifade ettiği kaynaklar arasında Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin eleştirileri ve Arif Oruç'un *Yarın* dergisindeki yazıları sayılabilir.

Kısakürek sadece Kemalist modernleşmeyi materyalist olarak nitelemekle kalmaz, II. Abdülhamid dönemini Mustafa Kemal ve CHP modernleşmesinin tam karşısına "olumlu örnek" olarak koyar. II. Abdülhamid "ulu hakan" olarak madde ile manayı bir araya getiren olumlu bir modernleşme projesi yürütmüştür. Kısakürek'e göre bu olumlu proje, Büyük Doğu formatıyla hem doğunun ve batının birikimini, hem de Osmanlı'dan itibaren bu toprakların ürettiği mirası bir araya getirmeye çalışan bir sentezleme, bir kültürlenmedir. Kısakürek'in Kemalist tarih yazımın söylediklerinin aksine olarak Sultan Vahdettin'in Mustafa Kemal'i Anadolu'ya gönderdiğini söylemesi,[7] II. Abdülhamid'i yüceltmesi, CHP tek parti dönemini modernleşme tarihimizin en kötü tecrübesi ve hatta düşüşün büyümesi olarak görmesi muhafazakâr-İslâmî tabana ulaşan bir sosyalleşme ve ideolojik çerçeve oluşturdu. Bu noktada kritik tespit şudur: Kısakürek, II. Meşrutiyet İslâmcılarının da "müstebit" olarak resmettikleri II. Abdülhamid'i "İslâmcı ve gerçek modernleşmeci" bir sultan olarak Türkiye toplumuna sunan kişidir. Bu anlamda Cumhuriyet dönemi İslâmcı çevrelerindeki II. Abdülhamid sempatisini oluşturanların başında gelir.

Yine Kısakürek'in bu yakın tarih değerlendirmesinde dikkat çeken şeylerden bir tanesi, tarihi, "kahramanlar" üzerinden okuyor olmasıdır. Kurtarıcılık vurgusu, gerçek entelektüel-sahte entelektüel, ayrımı ya da sahte kahraman tanımlaması tarihin kişiler üzerinden okunmasının yansımalarıdır.[8] Bu tanımlamalar Kısakürek'in, bütün eleştirilerine rağmen, döneminin zihinsel kodlarına bağlılığını göstermektedir.

1923'le birlikte Türkiye'yi yok olmaktan kurtardığı ve yoktan var ettiği düşünülen bir kahramana karşı çıkarken, aslında yeni bir kahraman önerilmektedir. Bu kahraman bazen Abdülhamit gibi figürlerdir ama daha çok gerçek aydın, mütefekkir olarak düşündüğü muhayyel şahsiyete referansta bulunur. Mütefekkirin kurtuluş yolunda üstlendiği kurucu rol anlamında Kısakürek'in kendisine önemli bir misyon yüklediğini gözden kaçırmamak gerekir.

7 Necip Fazıl Kısakürek, *Vahidüddin: Vatan Haini Değil Vatan Dostu,* Toker Yayınları, İstanbul, 1968.

8 Necip Fazıl Kısakürek, *Sahte Kahramanlar,* Büyük Doğu Yayınları, 4. Baskı, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1987.

Kısakürek'in Kemalist tarih yazımına en belirgin itirazı Türklerin tarihinin 1923 ile başlatılmasınadır. Böylesi bir kopuşu kabul etmeyen Kısakürek, *Büyük Doğu*'da, zaman zaman müstear isimlerle tarihin 1923'le başlamadığını net bir şekilde ortaya koyan ve bunun için özellikle CHP'ye ve İsmet İnönü'ye şiddetli bir şekilde yüklenen makaleler yazmıştır. Bu yazılarına Kemalist rejim tarafından sert bir tepki gösterildiğini biliyoruz. 1944'den vefatına kadar yaklaşık 40 yıllık süreçte *Büyük Doğu*'nun kapatılması ve Kısakürek'in hapis cezalarına çarptırılması sıklıkla tekrar eden olaylardır. Bu yönüyle Kısakürek, bir aksiyon, dava ve mücadele adamıdır.

Kısakürek'in İslâm'ı "sert bir ideolojiye" çevirme gayretinde Nakşibendî İslâm anlayışını temel aldığını söyleyebiliriz. Nakşibendîlik, şeriata yaptığı vurguyla halk İslâm'ı ile ulema İslâm'ını birleştiren bir yerdedir. Kısakürek, Nakşibendîlikten yola çıkarak, İslâm'ın modernist veya reformist yerlere savrulmasını istemeyen, ama onu bir taraftan da bir kimliğin ötesinde, bir dünya görüşüne hatta sert bir ideolojiye çevirme amacında olmuştur. Belki bugün "sert "ideolojilerin kabul edilmediği bir dönemde olduğumuz için, bu gayret bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Ancak Kısakürek'in yaşadığı dönemde Kemalizm'i bile bir "benlik" duygusu, bir ahlak getiremeyen ve mefkûresi olmayan bir şekilde resmetmesi döneminin ihtiyacı olarak da görülebilir. Kısakürek'e göre Kemalizm hem kapitalizm ve sosyalizm gibi etraflıca bir dünya görüşü sunamamaktadır hem de öte dünya ile ilgili bir şey söylemekten acizdir. İddiası olmadığı için de aksiyon geliştiremez. Nitekim Şerif Mardin'in Kemalizm'in "bir ahlak, etik" getiremediğine yönelik eleştirileriyle birlikte düşünüldüğünde Kısakürek, bir fikir adamı olarak Türk modernleşmesinin nirengi noktalarından birine değinmiştir.

Kısakürek'in alternatif olarak kurmaya çalıştığı dünyanın adı Büyük Doğu'dur. Büyük Doğu'ya varmanın yolu bir İslâm inkılâbından geçmektedir. Fikrî çalışmalarının yanı sıra Kısakürek, parti kurma çalışması ve siyasilerle olan ilişkileri üzerinden bu yolda siyasi bir mücadele yürütmüştür. Siyasilerle olan ilişkilerinde devrimci önerilerde bulunduğu görülmektedir. Mesela; Kısakürek, "CHP'yi devirmek için gerektiğinde yeniçeri olmak lazım" yaklaşımını göstermiştir. Bu yaklaşımı Mareşal Fevzi Çakmak'a ve Adnan Menderes'e anlatmaya çalışmıştır. Hatta 1950'lerin sonuna kadar Adnan Menderes'i "Vade geldi, ya ol, ya öl" şeklindeki uyarılarıyla yönlendirmeye çabalamıştır. "Eğer CHP'yi sen ortadan kaldırmazsan, bu zihniyet, bu rejim, bu parti uzantıları

seni ortadan kaldıracak" gibi çok net uyarılarda bulunmuştur.[9] Kısakürek, döneminin iç ve dış siyasetini en iyi okuyan aydınlar arasındadır. Nitekim II. Dünya Savaşı'nın çıkışını ve sebeplerini döneminin diğer aydınlarından çok daha önce isabetli bir şekilde teşhis etmiştir. Aynı şekilde Menderes'in de düşürüleceğini öngörmüştür.

Kısakürek, sağ partiler ve siyasi liderleri üzerinde etki oluşturmak için pragmatik davranmıştır. Bir dönem Süleyman Demirel'le, bir dönem Necmettin Erbakan'la ve en son Alparslan Türkeş'le kendi idealini gerçekleştirme amacıyla temaslarda, siyasi yönlendirmelerde bulunmuştur. Temel gayesi CHP'nin kurduğu Kemalist düzenden kurtulmaktır. Mefkûreyi ortaya koymada idealist/inkılâpçı olan Kısakürek, bu ideale gidişte küçük adımların öneminin farkında olan bir realist tutum sergilemektedir. Gündelik siyasette Menderes'ten Türkeş'e siyasilerle ilişkisini gerçeklik düzleminde kurmuştur. Böylece Kısakürek, dava adamlığı ile ansiklopedist olmayı, idealizm ile pragmatizmi bir araya getirmiştir.

Bütün bu değerlendirmelerden sonra Kısakürek'in siyasi düşüncesinin günümüz açısından anlamına bakmakta fayda bulunmaktadır. *Büyük Doğu*'nun bazı sayılarının seçilerek yeniden yayımlanması, Kısakürek'in sempozyumlarla ve belgesellerle anılıyor olması O'nun dava anlayışının günümüz için hala kıymetli olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, Kısakürek'in fikirlerinden etkilenen toplumsal kesimlerin Türkiye siyasetinin bazı meselelere bakışlarındaki dönüşümü de tespit etmek gerekir. Nitekim Kısakürek'in İslâm inkılâbı anlayışının yukardan aşağı bir yöntem önermesi bugün destek bulmayacaktır. Kısakürek'in İslâm davasını savunmak için gösterdiği özgüven ve kimlik aidiyeti ise döneminin ötesinde eskimeyecek bir misyonu temsil etmektedir. Yakın tarih eleştirilerinin, Osmanlı devleti ile Cumhuriyet arasında kurduğu bağın ve özellikle şiirlerinin muhafazakâr-İslâmî kesimlerde kimlik kurucu bir etkide bulunmaya devam ettiğini görmekteyiz.

9 Bakınız Necip Fazıl Kısakürek, *Benim Gözümde Menderes,* 3. Baskı, Büyük Doğu, Yayınları, İstanbul,1993.

İktidar Alegorisi Olarak "Üstad"

FIRAT MOLLAER

Böyle Dedi Zerdüşt'ün ilk bölümündeki ünlü vecizenin ("insan hayvanla üst-insan arasına gerilmiş iptir") manası, dost-düşman edinmede aşırı uçlara savrulmuş tarihsel kişilikleri anlamak mevzubahis olduğunda da geçerlidir. Kutuplaşan yorumları âdeta mıknatıs gibi çeken yazarları sağduyulu ya da sahih bir eleştirel tutumla değerlendirmek daima çetin bir mesele olmuştur. Bu tür yazarlar tuhaf bir hegemonik kapasiteyle eleştirmenlerini de kendisine benzetirler. Konu bir filozof ise, meşhur "Heidegger tartışması"ndan âşina olduğumuz üzere, bereketli sayılabilecek bir yorum çoğulluğu da muhtemeldir elbet. Fakat öncelikle, anlamaya konu olan düşünürün -Derrida'nın (2008) hususen Heidegger için zikrettiği gibi- "metinlerinde kapsanan herşeyi tüketmeyi başaramayacağımız" ölçüde çok boyutlu, "hâlen ışığa çıkarılmaya bekleyen karanlık yönlere sahip", "sıkı bir çözümlemeye tabi tutulduğunda ulaşılabilir ve tüketilebilir" hale gelemeyen, haklarında "her zaman düşünülebilecek daha fazla şey olduğu izlenimi" uyandıran bir niteliğe sahip olması beklenir.

Necip Fazıl etrafındaki (müspet) "hissiyat" yoğunlaşmasına bakıldığındaysa, bundan bahsetmenin zorluklarının takipçileri tarafından dahi şu ya da bu şekilde -apoloji, haklılaştırma ve/ya özürle- kabul edildiği görülür: Makbûl olan, kendinde tefekkür, (fikrî) tutarlılık ya da tefekkür zenginliğinden ziyade hissiyat, aksiyon ve eyleme atılmaktır. Bundan dolayı, "üstad" hakkında kaleme alınmış bir yazının sonuç bölümünde, konu, bir özür olmaktan kurtarma amacına matuf bir girişimle, "fikirlerin isabetli olup olmaması o kadar da önemli değildir bence"ye gelir ve ardından Necip Fazıl'ın "coşkun, cerbezeli, cezbeli mizacı"na ge-

çilerek, tefekkürün sefaleti hissiyat yoğunlaşması ya da *übermench* tipi mizaç özellikleriyle telafi edilmeye çalışılır (Özdenören, 2004: 149). Dolayısıyla, karşımızda "hissiyat itibariyle kuvvetli ve diri (tutan etkileri)... ilim-fikir bakımından problemli (tortuları bugünlere kadar içiçe yaşayarak, birbirini besleyerek gelen)" bir yazar duruyor (Kara, 2013: 29). Necip Fazıl hakkında yapılan çalışmaların kahir ekseriyetinin -yorumbilgisel terimlerle- *ya* psikolojik özdeşleşme *ya da* toplumsal eleştiri merkezinden kopmuş psikolojist eleştiri; *ya* basit apolojiler sıralama *ya da* analitik-eleştirel açıdan pek değer taşımayan düşmanca anlama kutuplarında yığılmasının nedeni budur belki de. Okuyucudan/yorumcudan bir (trajik) "karar" alması beklenir: *Ya* o *ya da* bu. Nihayetinde, Necip Fazıl yorumları, büyük ölçüde, bu iki uç (üst-insan ve insan-altı) arasında gerilmiş bir ip olarak telakki edilebilir.

Bu "karar"ı bizden beklendiği formda almak zorunda değiliz ama bunun "anlama" noktasında kritik bir dönemeci ortaya koyduğu da aşikâr. Bu felsefe akımının önemli düşünürlerinden Wilhelm Dilthey, hermeneutiğin hedefinin bir yazarı onu kendisini anladığından daha iyi anlamak olduğunu belirtiyordu (Birand, 1998). Bazı durumlarda, hedefin, bir yazarı kendisini anladığı gibi anlamamak veya başka bir minvalde anlamak olabileceğini de ileri sürebiliriz. Necip Fazıl'ın biyografisini gözden geçiren herkes, "ya/ya da"da temerküz eden kutuplaşmacı anlamayı hedeflemiş olup olmadığını düşünmeden edemez. Bir tarihsel figür olarak Necip Fazıl'ı karakterize eden ana tema "dost-düşman ayrımı" ve "karar alma"dır. Çağdaş İslâmcı yazarlardan Rasim Özdenören'in psikolojik özdeşleşme ve apolojiyi çok iyi temsil eden -yukarıda da atıf yaptığım- yazısında "üstad"ının "düşünce (tefekkür)üslubu"nun özelliklerinden biri olarak ileri sürdüğü ve "Doğu/Batı, İslâm/Küfür, Hak/Bâtıl" gibi zıtlıklarla ortaya çıktığını düşündüğü şey "mukayese" (141-142) değil (zira bu ikilikler analitik bir karşılaştırma modeli olarak ortaya konulmamıştır), "karar alma"dır. Necip Fazıl için siyaset -Schmittyen olduğu söylenebilecek bir- "dost-düşman ayrımı"na dayanır. Bizim için daha önemlisi, Necip Fazıl'ın özel bir önem atfettiği kamusal imajını da dost-düşman ayrımı ve karar almaya işaret eden "ya/ya da"da toplanmasını yönlendirmeye çalışmış olmasıdır. Sonuç olarak, birleştirilmesi imkânsız (paradoksal) biçimde dağılan ve bir yazarı anlama noktasında faydasız birçok yorum çıkmıştır.

Bu yazıda, Necip Fazıl'ın düşüncesini, "Yeni Türkiye" alegorisi, *tekno-muhafazakâr eklektisizm* ve *İstanbûlin muhafazakârlık* gibi kategori ve kavramlarla değerlendirmeyi öneriyorum. Yorum çerçevesini belirleyen psikolojist ve sübjektif iradeci boyutun ağırlığını hafifletmeyi

amaçlayan (anlama sorunlarına dair) bir tartışmanın ardından, Necip Fazıl'ın "büyük Metropolis"çiliğinde çağdaş tekno-muhafazakâr eklektisizmin köklerini bulabileceğimizi iddia ediyorum. Son olarak, Necip Fazıl'ın esasen İstanbûlin muhafazakârlık çerçevesinden analiz edilebileceğini ileri sürüyorum. Amacım, Necip Fazıl'ı çağdaş muhafazakârlığın kurucu bir figürü olarak değerlendirmek; yani "hakikât"ini açığa çıkarmaktan ziyade hâlihazırdaki hegemonyada ne anlama geldiği bağlamından izah etmek ve buradan hareketle muhafazakâr bir "kanon" aracılığıyla çağdaş muhafazakârlığın anlaşılmasına katkıda bulunmaktır.

"Yeni Türkiye" ve/ya İktidar Alegorisi Olarak Anlamak

"Alelâde kelimeler ancak hâlihazırda bildiğimiz şeyi aktarır;
yeni bir şeyi en iyi bir mecazdan yakalayabiliriz."
Aristoteles

Yorumun tarafsız ya da tarafsız bir (mekanik) araç değil "hakikât"e dair bitimsiz bir çaba olduğu yorumbilgisi külliyatının gelişiminden iyi bilinir. Bu emperatif, eğer bir yazarı anlamaya niyetlenmişsek bize bir soru da yöneltir veyahut bu emperatiften hareketle kurucu nitelikte bir soru inşa ederiz: "Evet, anlamak; fakat nasıl?"

Bir düşünürü anlamanın temel olarak iki yolu vardır. Metinsellik ve tekilleştirme olarak adlandırabileceğimiz ilk yaklaşım, düşünürü, bağlamsız bir tekillik olarak ve metninden hareketle ele alır; onu, metninin bütün anlamlarına vâkıf, çelişkisiz bir bütünlük, bir süper yorumcu olarak değerlendirir. İkinci yaklaşım ise, metinden bağlama gider. Aslında buradaki hareket, metinden bağlama bağlamdan metne olmak üzere dönüşümlüdür ki, bu gelgit içinde, metnin (çelişkisiz) bütünlüğü çözülür ve *author-ity* tarihselleşerek -Vico'nun (2007) terimleriyle ifade edersek- *kahramanlar çağ*ından *insanlar çağ*ına geçiş yapar.

Necip Fazıl'a yönelik anlama çabalarına genel olarak bakıldığında, bu iki yaklaşımın arasında bir yerde konumlandığını iddia edebiliriz. Bu aradalık, konunun göründüğü kadar basit değil çelişkili olduğunun işareti de sayılabilir: Metin çelişkisiz bir bütünlük, yazarı da anlamları üzerinde bütünüyle tasarruf sahibi bir *author-ity* olarak ele alınır ama

bağlamsız bir tekilleştirme benimsenmez; tam aksine tarihsel bağlam özellikle sabitlenmiş ("Kemalist pozitivizm" ve "Batıcı-modernist komünizm"e karşı "İslâm'ın direnişi" gibi) bir yorumla öne çıkarılır. Ancak bu öyle bir formda gerçekleştirilir ki, Necip Fazıl tarihsel bağlam karşısında süper özne konumunu muhafaza eder. Necip Fazıl'ı anlama çabası, burada, insanlar çağına ulaşamamıştır; kahramanlar çağında hayatını sürdürmektedir.

Aslına bakılırsa, Necip Fazıl'a yönelik heroik anlama, ilk bakışta birbiriyle çelişkili görünen yaklaşımlardan hareket etmektedir: Psikolojizm ve tarihselleştirme. Psikolojizm, *heroik* anlama çabasının temelidir ve genellikle -psikolojik ve teolojik olanın içiçe girdiği bir minvalde- *karizma* etmeniyle birlikte öne çıkarılır: "Necip Fazıl'ı çağdaşlarından tefrik etmemizi sağlayan önemli özelliğini, belki de onun bu *cesareti ve celadeti* noktasında arayabiliriz. İslâm konusunda onunla eşdeğer birikimi olanları bulmak zor olmasa gerek, ama o dönemde aynı *cesareti ve celadeti* gösterebilen bir başkasını bulmak zor, belki de imkânsızdır" (Özdenören: 138). Fakat bu psikolojizmin Necip Fazıl'la özdeşleşmeye çalışan bir tutumla sınırlı olduğunu düşünmek yanıltıcı olur. Sosyolog Elizabeth Özdalga (1997), Necip Fazıl'ın kişiliğinin kurucu öğesi olarak *hubris*i ileri sürdüğünde, bütünüyle Özdenören'in savunmacı yaklaşımından hareket etmeye niyetlenmemiş olsa da onun müspet bir nitelik atfettiği minvali varsayarak buna menfi (ya da tarafsız) bir yorumla karşılık vermektedir. Kahramanlar çağının mitolojik evreni açısından böyle bir cesaret erdemine ancak Tanrılar sahip olabilir; Tanrılara has bir zaaf olan hubris de, belki, erdemin yoğunluğunun zorunlu sonucu olarak kabul edilir. Yani, bu iki yorumla peşisıra muhatap olan bir okuyucu, pekâlâ, zikredilen "celadet ve cesaret"in "hubris" olmaksızın elde edilemeyeceğini düşünebilir ki, bu tutum, konunun, ister müspet ister menfi yorumdan hareket edilsin, psikolojizm cenderesine sıkıştırılmasına yol açar.

Ayrıca, psikolojizm, konuyla ilgili bir başka metodolojik engeli de harekete geçirebilir: *Subjektif iradecilik* ve/ya *ahlâkçılık*. Necip Fazıl mevzubahis olduğunda özdeşleşmeci anlama ve eleştiri tutumlarının çoğunlukla bu eksende seyretmesi egemen psikolojizmin bir sonucu olarak görülmeli. Buna göre, Necip Fazıl ya Doğunun yedinci oğludur ya da ciddi ahlâki zaaflara sahiptir. İlk yorumda yazarın bir bilgeye dönüştürüldüğü düşünülmemeli. Bilakis, takipçilerinin yorumlarında bunun arzu edilir bir özellik olmadığına dair örtük bildirimleri görmek mümkün. Necip Fazıl, onların zihniyet dünyasında, genellikle "kutsal" bir amacı gerçekleştirmek üzere yola çıkmış bir "dava adamı" olarak

takdim edilir ve bu temsil hukukî ve ahlâki sınırlamaların belli ölçüde dışına çıkabilecek bir kişiliği haklılaştırmaya da hizmet edebilir. Bu haklılaştırmanın meşhur Makyevelci anlayışa mı, yoksa Schmitt'in "istisnaya karar veren egemen"ine mi, işaret ettiğini tartışmak ilginç olabilir ancak asıl önemlisi burada subjektif iradeciliğin bir biçimde sürdüğünü teşhis etmektir.

Psikolojizmin (ve sübjektif iradeciliğin) terkedilmesine yönelik bir çağrı yaparken psikanalizi eleştirel bir toplum teorisi olarak temel alan yaklaşımları kastetmiyorum. Zira psikanaliz sosyal teoride çelişkisiz bir bütünlük olarak özne/yazar (author) varsayımına karşı dikkate şayan bir itirazı temsil eder ve "toplumsal bağlamı olmayan psikopatoloji vakası yoktur" (Mitchell, 2006) ilkesini temel alan bir eleştirel psikanaliz yaklaşımının getireceği birçok analitik fayda olabilir. Keza, Necip Fazıl hakkında söz konusu yaklaşımların ötesine geçebilen en önemli analizlerden biri, Sakarya şiirindeki "özvatanında garipsin özvatanında parya" dizelerinden hareketle şairi "kutsal mazlumluğun psikopatolojisi" açısından irdeleyen bir çalışmayla gerçekleştirilmiştir (Açıkel, 1996).[1] Bu yaklaşımdaki temel kaygı, Necip Fazıl'ın "hissiyatı"nı belirli bir düzlemden, "toplumsal bağlamı"ıyla, kolektif bir zeminden hareketle yorumlayabilmektir.

Burada, buna ek olarak, iki yaklaşım önereceğim. *Söylem teorisi*, yazarı metninin anlamları üzerinde bütünüyle tasarruf sahibi bir *author-ity* olduğunu temel alan "yazara ilişkin geleneksel imajı pekâlâ yıkabilir" (Foucault, 1992: 19) ve eğer böyleyse psikolojizm ve sübjektif iradeciliğin panzehiri olarak karşımıza çıkar. Söylem teorisi, bakışımızı bütünlüklü yazara değil, neyin konuşulup neyin konuşulamayacağını tayin eden söylemlere ve söylemin sınırlarına çevirir. Söylem teorisinin gözlükleriyle bakıldığında, Necip Fazıl'ın "Büyük Doğu"su *orijinalliği*ni (ve belki "celadeti"ni) yitirmeye başlar. Çünkü bu yaklaşıma göre, Dil özneden önce gelir; Büyük Doğu, yazarı konuşmaya başlamadan evvel varolan ve yazarının konuşacağı dil dünyasının sınırlarını oluşturan söylemsel ağların orjinalliği tehdit eden tasallutundan kurtulamaz. Özellikle "Doğu Doğu'dur Batı da Batı" mottosunda somutlaşan Şarkiyatçı söylemin tasallutudur sözkonusu olan. Söylem teorisini Şarkiyatçılığı (Oryantalizm) anlamak üzere seferber eden Edward Said'in (2000) yaklaşımından hareketle, Büyük Doğu, Doğu'yu Batı'dan ontolojik ve epistemolojik olarak (kökten biçimde) farklı bir kültürel bü-

1 Psikolojizmin ötesine geçmeye dair bir çağrı ve "zihniyet"i temel alan kısa bir deneme için bkz. (Mollaer, 2012: 59-63).

tünlük biçiminde inşa eden "Şarkiyatçı söylem"in büyük metninin (ya da metinlerarası dünyasının) içine yerleşir. Ayrıca, aynı yaklaşımdan yola çıkılarak, Büyük Doğu'nun Şarkiyatçı söyleme karşı reaksiyonu ifade eden Garbiyatçılık'ın (Oksidentalizm) bir örneği olarak incelenmesi gerektiği de iddia edilebilir. Bu durumda, yine, Büyük Doğu'nun programında yazarın merkezi konumundan onu belli bir söylemin tezahür ettiği yer olarak ele almak suretiyle, yani söylem lehine vazgeçilmiş olur.

İkinci yaklaşım, edebiyat eleştirmeni-düşünür Jameson'ın edebi-sosyal teoride çok yankı getiren "ulusal alegori" tezine dayanıyor. Jameson, "üçüncü dünya metinleri"nin "zorunlu olarak alegorik" olduğunu ve bu nedenle "ulusal alegoriler" biçiminde okunmaları gerektiğini ileri sürer. Buna göre, "Üçüncü Dünya metinleri, görünürde özel alana özgü ve gerçek libidinal dinamikle donanmış olanları bile, ulusal alegori biçiminde bir siyasal boyutu zorunlu olarak yansıtır" (2008: 372-3). Öznellik ve nesnellik birbirinden radikal olarak kopmadığı için, bu metinler, kolektif bütünlüğü alegorize ederler. Anlaşılabileceği gibi, bu yaklaşım, psikolojizm ve subjektif iradeciliği -Hegelci "bütünlük"ten alınan bir ilhamla- aşma çabalarından birini ortaya koyar. Aynı zamanda, hermeneutiğin belirli bir kolunun amaçlarını da paylaşır. Zira bir yazarı kendi kendisini anladığından daha iyi anlamak bir amaç olarak ortaya konulduğunda, bu, psikolojizm ve sübjektif iradeciliğin ötesine de işaret eder. Fakat bu noktada meseleye şu soruyla dâhil oluruz: Ya Necip Fazıl'ın anlaşılma biçimleri aynı zamanda mevcut siyasal iktidarın hegemonyacı pratiklerinin bir parçasıysa? Bu durumda, Necip Fazıl'ı "Yeni Türkiye"nin alegorisi olarak anlamak da, psikolojizm ve subjektif iradecilikten farklı bir yaklaşımı temsil edecektir.

Tekno-Muhafazakâr Eklektisizmin Kökleri: Büyük Doğu'nun "Büyük Metropolis"çi Muhafazakârlığı

"En büyük meselemiz budur; mâzî ile nerede ve nasıl bağlanacağız, hepimiz bir şuur ve benlik buhrânının çocuklarıyız; hepimiz Hamlet'ten daha keskin bir "olmak veyâ olmamak" dâvâsı içinde yaşıyoruz. Onu benimsedikçe hayâtımıza ve eserimize daha yakından sâhip olacağız. Belki de sâdece aramak ve bütün kapıları çalmak kâfîdir."

Ahmet Hamdi Tanpınar, ***Beş Şehir***

"Benim acelem var... Gece gündüz nur saçan...Büyük ve salahiyetli Metropolis...İslâm inkılâbının nurlu, süslü ve heybetli mekân ölçüsünü billûrlaştıracaktır."

Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*

"(Cumhurbaşkanlığı Sarayı için) '1000 odası' var diyorlar. Olacak elbet. Küçük düşünenler, bu tür eserler ortaya koyamaz."

Recep Tayyip Erdoğan

Necip Fazıl'ın "Yeni Türkiye"yle söylemsel irtibatı neredeyse kanıtlanmayı gerektirmeyecek bir yoğunluk sergiliyorsa da özellikle son dönemdeki ilgili gelişmeleri ihtiva eden bir taslak sunmak yararlı olabilir: Genel olarak, Recep Tayyip Erdoğan'ın Necip Fazıl'a mükerreren gönderme yapması; yeni AKP Genel Başkanı ve Başbakan Ahmet Davutoğlu'nun Tayyip Erdoğan'a cumhurbaşkanlığı kutlaması olarak Necip Fazıl'ın -"hedefe varmayan mızrak utansın" dizesiyle dikkat çeken- "Utansın" başlıklı şiirinin Arap harfleriyle yazılmış bir tablosunu hediye etmesi (Ağustos 2014); hükümete yakınlığıyla bilinen *Star* gazetesinin ilk kez "Necip Fazıl Kısakürek Ödülleri" verileceğini duyurması ve ödül töreninde devlet erkânının hazır bulunması; dahası, (törene) cumhurbaşkanı sıfatıyla bizzat katılan Recep Tayyip Erdoğan'ın siyasal düşüncelerini ve kariyerini Necip Fazıl'la doğrudan ilişkilendiren bir konuşma yaptıktan sonra "Onur Ödülü"nü takdim etmesi (Kasım 2014); son olarak, belki de en önemlisi, bu konuşmada, AKP hükümetinin son dönemde tedavüle soktuğu ideolojik söylemlerden biri olan "Yeni Türkiye"de "Necip Fazıl'ın izi, alın teri ve mücadelesi olduğu"nun altının çizilmesi...

Görüldüğü gibi, Necip Fazıl'ın "Yeni Türkiye"yle söylemsel irtibatı, onun takipçisi olduğunu açıkça ilan eden muhafazakâr siyasal iktidarın (en tepedeki) üyeleri tarafından kurulmaktadır. Fakat bu ilişkinin ideolojik ve söylemsel açıdan ne anlama geldiği konusu, kuşkusuz, yorumcular/eleştirmenler tarafından çözümlenmelidir. Necip Fazıl'ı "Yeni Türkiye" alegorisi olarak anlamanın en iyi yolu, muhafazakârlığın günümüzde ulaştığı *tekno-muhafazakârlık* (Mollaer, 2014a) formunu göz önünde tutan bir yaklaşımı takip etmektir. Necip Fazıl'ın "düşünce"sini "Yeni Türkiye" alegorisi olarak anlamak amacıyla, *tekno-muhafazakâr eklektisizm*in nüvesini temsil ettiğini iddia edeceğim. Bu terimle, Herf'in

"reaksiyoner modernizm"le[2] ifade ettiği (özellikle Fransız) Aydınlanma(sı)'nın soyut ve evrenselci akıl telakkisini tenkit eden, kültürel/estetik modernizme karşı olduğundan açıkça anti-modernist ve fakat teknolojiyi (evrensel kapitalist bağlamıyla) tutkuyla benimseyen kalkınmacı/modernleşmeci bir akımın özelliklerine benzer bir tutum almayı kastediyorum. Aslına bakılırsa, Herf'in Alman düşüncesinde geçtiğimiz asrın ilk yarısında hâkim olmuş bir düşünce akımına atıfla ele aldığı bu terim, Türkiye'nin düşünce hayatında Ziya Gökalp'te tebarüz eden uzlaştırmacı yaklaşıma doğru da genişletilebilir. Bu uzlaştırmacı yaklaşımın tekno-muhafazakârlığın dünyasında kapitalist kalkınmayı muhafazakâr kültür politikalarıyla birleştirilmesine dönüşmesinde düşünsel açıdan en önemli tarihsel figür ise Necip Fazıl'dır. Dolayısıyla, "eklektisizm"le postmodern mimari anlayışının birbirinden farklı mimari formların aynı düzlemde kullanılmasına dayanan yaklaşımından ziyade, araçsal ve uygulamalı rasyonaliteyle muhafazakâr tutumun füzyonunun toplumsal sonuçlarına işaret ediyorum.

Bu bağlamda, Necip Fazıl'ın "acele"sini alelâde bir kişisel tutum ya da "cerbezeli mizacı"nın yansıması şeklinde değerlendirmek çok yüzeysel bir yorum olur.[3] "Acele"yi Raymond Williams'ın "his yapısı"yla ilişkili biçimde düşünürsek,[4] modernleşmeciliğin tekno-logic dünyasından

2 Herf (1986), tam olarak "reactioanary modernism" terimini kullanmaktadır. "Modernizm"in Charles Baudelaire'in (estetik) modernizminden sürrealistlere ve tarihsel avangarda bir dizi yenilikçi edebi-felsefi-sanatsal akımı da karakterize ettiğini düşünürsek (Mollaer, 2014c), Herf'in terimini "reaksiyoner modernleşmecilik" biçiminde anlamak daha uygun olacaktır. Buna göre, Necip Fazıl'ın siyasal tutumu, kapitalizm ve sanayileşme süreçlerini ifade eden modernleşme taraftarlığına karşın şedid bir anti-modernizmle kendisini gösterir. Wallerstein'ın (2012) terimleriyle söylersek, "teknoloji modernliği"ne yönelik dikkat çekici bir olumlama ve fakat "özgürleşme modernliği"ne dair köktenci bir eleştiri.

3 Özdenören'e göre (140), "acele", "onun sorumluluk ve vebal duygusunun keskinliği"ni göstermektedir. Oysa bunu Tanpınar'ın Namık Kemal düşüncesinin bir özelliği olarak teşhis ettiği (Tanpınar, Namık Kemal için "onda bu acelecilik daima vardır" diye yazar) ve "iç insanın değişmesi" (2000) olarak kavramsallaştırdığı değişimle bir zıtlık içinde düşündüğü "sürat/hız/acele" unsuru açısından bakıldığında, bu sübjektif iradeci bir yorumdan ziyade, pekâlâ, toplumsal-politik bir "zihniyet"in işareti olarak yorumlanabilir. Aslına bakılırsa, Necip Fazıl'ın sözü edilen "cerbezeli" üslubundan sadır olan "nur saçan metropolisler" ve "nefs apartmanları" gibi ifadelerin bizatihi kendileri, Daryush Shayegan'ın (1991) "epistemolojik yamalanma" dediği türden bir durumun ana hatlarını teşkil eden (toplumsal-politik) söylemler olarak dikkatle analiz edilmelidir.

4 Williams (1977), "his yapısı"ndaki (structure of feeling) "his" kelimesini, terimi "dünya görüşü" ve "ideoloji" gibi daha formel (ya da manifestik)

temellük edilen bu ("acele"ci) his yapısının tekno-muhafazakârlığın karakteristiklerinden birini teşkil ettiğini iddia edebiliriz. Gerçekten, "tekno-muhafazakârlığı tanımlayan iki ana tema varsa, bunlar, (kapitalizmin ulaştığı yeni aşamayla bağlantılı olarak) hızın artışı ve doğanın gizemlerinin alaşağı edilmesi"dir (Mollaer, 2014a: 207).

Bir tür ideolojik "his yapısı" olarak "acele"yi akılda tutarak epigrafa geri dönelim: "Epigraftaki göndermeler, erken Cumhuriyet muhafazakârlığıyla Türkiye'de muhafazakârlığın sonraki kuşakları arasındaki üslûp ve anlayış farkını da sergilemektedir. Buna göre, Tanpınar'ın bir "huzursuzluk"la tebarüz eden ("sadece aramak ve bütün kapıları çalmak kâfidir" cümlesinde somutlaşan) arayışları,[5] muhafazakârlığın sonraki kuşaklarında arayışın eklektik ve hızlı çözümlerle halledilmesine ("acelem var"), *tekno-muhafazakâr* dönemde ise araçsal rasyonelliğin uygulamacı/icraatçı mantığına ("küçük düşünenler bu tür eserler ortaya koyamazlar") dönüşecektir.

Müslüman mimar-düşünür Turgut Cansever'in Recep Tayyip Erdoğan İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı'yken görüşmek üzere defalarca randevu talep etmesine karşın başarılı olamadığı aktarılır (Cündioğ-

tasavvurlardan ayırdetmek üzere kullanır. "Yapı" kelimesi ise, "yapı" terimindeki belirlilik ve sağlamlığa işaret eder. Williams'a göre, "his yapısı", "deneyimlerimizin en hassas ve en az dokunulabilir bölümünde iş görür". Son olarak, Williams, "zamanın ruhu" gibi daha idealist bir tasavvura başvurmaktan da kaçınır (Taylor, 1997). "His yapısı", belirli toplumsal grupların, sınıfların ve nesillerin toplumsal pratikleri boyunca şekillenir. Terimin "acele"yi daha toplumsal bir minvalden çözümleme konusunda kullanışlılığını gösteren özellikleri bunlar. Williams'ın yine bu terim için ileri sürdüğü, her neslin kendi "his yapısı"nı ürettiği varsayımı, bir his yapısının farklı kuşaklar boyunca değişerek sürebildiği fikriyle; "his yapısı"nın aslen sanatsal form ve uzlaşımlarda tebarüz ettiği varsayımı da başka formlarda da ortaya çıkabileceği fikriyle uzlaştırılabilir.

5 *Huzur*'u "huzursuzluğun romanı" olarak ele alan Berna Moran'ın tutumu zikredilebilir. Ayrıca, bu tür bir Tanpınar yorumu -"endişe"nin altını çizmesiyle- Nurdan Gürbilek'in yazılarından da takip edilebilir. Buradan hareketle, Çiğdem'in Yahya Kemal-Tanpınar çizgisini "huzur üslûbu" olarak ele alan yorumunda kendi içinde bir tutarlılık olsa bile, ana metindeki Tanpınar epigrafında bunun aksi yönünde bir düşünce üslûbunun izlerinin olduğu görülebilir. Yani, Çiğdem'in yorumunu bir bakıma tersine çevirmiş oluyorum. Çünkü Çiğdem'e göre, muhafazakârlığın erken dönemindeki huzur üslubu sonradan terkedilecek, "Özal'ın mühendis muhafazakârlığında ya da Milli Nizam Partisi ve ardıllarında 'ağır sanayi hamlesi'yle somutlaşan bir kalkınmacı teknokratik tarz ağırlığını hissettirecektir" (2001: 63). Aslında eklektisizm perspektifinden bakılırsa, bu "tarz"ın bizatihi kendisi "huzur"lu ve hatta konformist bir yaklaşımı sergilerken, Tanpınar'ın kültürel arayışları "huzursuzluk" olarak görünmeye başlar.

lu, 2014). Bu gerçekleşmemiş diyaloğun önemli bir sembolik değer taşıdığını düşünebiliriz. Zira Cansever, erken Cumhuriyet döneminde kalkınmacı dünya görüşünü köktenci bir biçimde eleştiren Memduh Şevket Esendal'ın "ufkî medeniyet"[6] idealine benzer bir şehircilik anlayışının temsilcisiyken, Erdoğan, başbakanlığı dönemindeki uygulamalarıyla, kapitalist-kentsel modernleşmeyi hızlandıran bir dikey medeniyet (ya da Esendal'ın terimleriyle, "âmudi medeniyet") idealiyle hareket eden *tekno-muhafazakârlığın* temsilcisi olmuştur.[7] Bu "ideal"in hatlarının belirlenmesinde, Esendal ve Cansever'in düşünceleri bir mefhum-u muhalif rolü oynarken, Necip Fazıl'ın "büyük Metropolis"-çiliği muhtemelen temel bir düşünsel paya sahiptir.[8]

"(Büyük) Metropolis"ten anlaşılabileceği gibi, Tanpınar'ın "arayışı" ve Necip Fazıl'ın modernleşmeci "acele"si arasındaki fark, ilk olarak ter-

6 Erken Cumhuriyet döneminin köycü düşünce akımı içinde önemli bir yeri bulunan Esendal'da "yatay medeniyet", "dikey medeniyet"le ifade edilen sanayi uygarlığının karşıtını ifade eder. Ona göre, "âmudi medeniyet", "çökmektedir"; "ufkî medeniyet ona galebe çalacaktır" (Aktaran: Karaömerlioğlu, 2003).

7 Başbakan Davutoğlu'nun açıkladığı yeni hükümet programında yer alan -ve yukarıdaki dipnotla birlikte düşünüldüğünde, Esendal ve Cansever'in şehircilik anlayışlarının ima edildiği izlenimini veren-"yatay genişleyen... şehirler" ifadesinin nasıl değerlendirilmesi gerektiği bu yazının sınırlarını aşar. Sadece, bu ifadenin önceki AKP hükümetlerinin hoyrat dikey medeniyet anlayış ve uygulamalarına dair bir özür ya da itiraf biçiminde de okunabileceğini, kapitalist birikimin hız kazandığı dikey medeniyet uygulamalarından geri dönülmesinin idealist bir açıklama biçimi olduğunu, bu yönde herhangi bir girişimin görülmediğini ve ideoloji düzeyinde en fazla işlenen pragma unsurlarından biri şimdiye kadar tam da buyken bu yönde köktenci (ve hatta reformist) bir girişim beklemenin çok zor olduğunu belirtmekle yetinelim.

8 "Türk muhafazakârlığında inşaat ve büyüklük şehveti" hakkındaki yazısı minvalinde, Bora (2011) ile belli noktalarda uzlaşıyoruz. Örneğin, Cansever ve Esendal'ın kentleşme konusunda -"tekno-muhafazakârlık" olarak tanımladığım- egemen liberal muhafazakârlığın dışında bir söyleme sahip oldukları ve muhafazakârlıkta "niceliğin egemenliği" ve büyüklük tutkusu konusu. Fakat Bora'ya göre, "TOKİ'nin konut silolarının 'felsefesi', Esendal'la, Topçu'yla, Eygi'yle, Cansever'le değil Eyüpoğlu'yla hısımdır". Bora, burada, (Esendal'ın terimleriyle) "ufkî medeniyet" idealinin yanında konumlanan ve anaakım muhafazakârlık içinde mâkes bulamamış yazarlar ve düşünürleri zikrediyor; aynı zamanda, egemen muhafazakârlığın teknolojiye, niceliğe, büyüklüğe, (kapitalist) gelişmeye meftun yapısının seküler-Batıcı-Kemalist bir örnek olarak anlaşılabilecek Sabahattin Eyüboğlu'yla akraba olduğunu ileri sürüyor. Zira, Eyüboğlu 1936'da "apartman"a modernleştirici bir araç olarak methiye yazmıştır... Bununla birlikte, burada, günümüzdeki muhafazakâr düşünce ve uygulamaların "fikri" kökenlerini aramak için asıl "üstad"a yönelmemizin faydalı olacağını iddia ediyorum. Kemalizm'le "düşman ikizler" olduklarını tartışmak ise ayrı bir mesele.

minolojinin anlam dünyasında kendisini gösterir. Tanpınar'ın Beş *Şehir*'deki -köktenci bir "ufkî medeniyet" taraftarı olmasa bile, yatay ve dikey medeniyet minvalinde bir "arayış"a yönelen- *şehir* anlayışı Necip Fazıl'ın *İdeolocya Örgüsü*'nde (2009) *Metropolis*lerin bîna edilmesine inkılâb eder: "İslâm inkılâbı, milyonluk kitlelere, ruhî, harsî, içtimaî, iktisadî, idarî, siyasî, fennî, en ileri bir merkez edecek olan büyük Metropolislerin binacısıdır". Necip Fazıl'ın bir "ideolocya" programı ya da manifesto niteliği taşıyan bu eserinde "metropolis"in defalarca karşımıza çıkması bunun gelişigüzel bir kullanım olmadığını gösteriyor. "Hükümetin 11 Davası"nın başında "metropolis"lerin geliştirilmesi gelmekte ve "Başyüceliğin Umumi Manzarası" açısından da "*büyük* ve eşsiz metropolis rüyası" baş sıraya yerleştirilmektedir. Metropolis, "İslâm inkılâbının nurlu, süslü ve *heybetli mekân ölçüsü*nü billûrlaştıracak"tır. "İslâm inkılâbı"nın "büyüklüğü"yle doğru orantılı ve bu haşmetin timsali olan tepeden tırnağa düzenlenmiş (sağ-otoriter) kamusal alan, "maddeleri ve ruhları nur *insanların sel sel akacağı -büyük ve salahiyetli'*- İslâm Metropolisleri"yle teşekkül edecektir. Son olarak, "büyük Metropolis", aynı zamanda bir medeniyet idealinin tatbikat sahası olması açısından da "stratejik" bir terimdir ve özel bir önemi haizdir. Bu medeniyet ideali, Tarık Zafer Tunaya'nın (1996) "kısmî Batılılaşma" olarak adlandırdığı ve Türkiye'de siyasi düşüncedeki güçlü eğilimlerden birine işaret eden eklektisizm üzerine kurulmuştur. Buna göre, (Necip Fazıl'ın kelimeleriyle), Batı, "bütün müsbet bilgileri ve âletleriyle benimsenecek" ve "sonra da topyekûn Garpla hesaplaşmayı hedef tutan" bir siyaset geliştirilecektir. Bu idealin candamarı, toplumsal yaşamı örgütleyecek iki temel birimin (cami ve fabrika) niceliksel ve orantılı artışıdır. Necip Fazıl, eserin en iddialı ve muhtemelen takipçileri tarafından en iyi bilinen pasajlarından birinde şöyle yazar: "Büyük Doğu idealinde minarelerle fabrika bacaları, tek ve çift hesabiyle aynı dizide ve yanyanadır". Hatta, "öyle ki, her minare bir fabrika bacasiyle nişanlı..."

Bu nişanlılığın çağdaş tekno-muhafazakârlıkta evlilikle sonuçlandığını söyleyebiliriz (Mollaer, 2014b). Necip Fazıl'da zihniyet temellerini bulan *tekno-muhafazakâr eklektisizm*, Tanpınar'ın hummalı bir biçimde kafa yorduğu meseleyi işlevsel (tekno) bir mantıkla "çözmüş" görünmektedir. Mesela, gözlerimizi, bir an, *Beş Şehir*'in mümtaz şehri Bursa'ya çevirelim. Sonra, şehrin merkezinde göğü delecek gibi yüksel(-til)diğinden sanki fallik iktidarı da imleyen ucube TOKİ konutlarını ve bunlara komşu sayılabilecek Bursa'nın ilk AVM'lerinden biri olan -Louvre'dan kopyalanmış- prizmatik camlı Zafer Plaza'nın temsil et-

tiği kent ve mimarlık anlayışını düşünelim. Bütün bunların hemen yanında, tarihi -"Osmanlı başkenti" olarak telakki edilen- Bursa'nın surları tamir ediliyor ve şehrin meşhur hanlarında da yoğun bir restorasyon/modernizasyon faaliyeti söz konusu. Velhasıl, *Beş Şehir*'in olduğu gibi, siyasal iktidarın da gözde şehirlerinden birini teşkil eden Bursa'nın son dönemdeki manzarası şöyle: AVM ve TOKİ modernleşmesi, restorasyon gelenekçiliğiyle (sözüm ona) mezcoluyor; "cami" ve "minare" bacalarındaki "nişanlılık" gibi, hanlar ve tarihi surlar ile AVM ve dikey medeniyet tasavvurunun en çarpık örneklerinden birini sergileyen toplu konutların "birbiriyle nişanlı" olduğu varsayılıyor. Kentsel dönüşüm ve modernleşmeye dair bu örnek, tekno-muhafazakâr eklektisizmi çok iyi yansıtmaktadır. Necip Fazıl'ın (ilahi bir biçimde) "yükselen fabrika bacaları ve cami minareleri" ya da "öyle ki, her minare bir fabrika bacasıyla nişanlı" olarak tanımladığı anlayışın geç (ileri) kapitalizm koşullarındaki bir çeşididir bu. Nihayetinde, Tanpınar'ın "büyük meselesi", "buhran"ı veya "hamlet davası"nda esasen, Doğu ve Batı ya da gelenek ve modernin nasıl telif edileceğine dair zuhur eden huzursuzluk, bu noktada, kapitalist kalkınmanın örgütlediği bir program dâhilinde ve eklektik bir anlayış içinde çözülmüş görünüyor: "Nur saçan" (ve tarihî bakiyeye sahip) Bursa Metropolis'i.

İstanbûlin Muhafazakârlık ve Önlenemez Yükselişi

"Yüzüstü çok süründün, ayağa kalk, Sakarya!"
Necip Fazıl Kısakürek

Bir tür "ulusal alegori" gibi kullanılan "Sakarya"nın ayağa kalkacağı ideal mekânın (isminin) "Büyük Metropolis" olması birçok kişiye anlaşılmaz gelebilir. Bu bir yana, "Büyük Metropolis" biraz somutlaştırıldığında ortaya çıkan (özel isim) nedir? Veyahut en "heybetli" metropolis olduğundan kuşkuya düşülemeyecek İstanbul'un buradaki konumu nasıl değerlendirilebilir? Yani üzerinde düşünmemiz gereken konulardan biri de, muhafazakâr düşüncede İstanbul'un temsili.[9] Bu konu-

9 Bu bağlamı, düşünce tarihçisi Kurtuluş Kayalı'nın bir televizyon programında yaptığı konuşmada, sinemada İstanbul'un temsili açısından, Halit Refiğ'in *Gurbet Kuşları*'nın önemini vurguladığı noktadan ilhamla geliştirdim.

yu çözümlemek, varolan siyasi iktidarın düşünce kaynaklarını olduğu gibi düşünce sosyolojisini anlamak ve açıklamak açısından da son derece önemlidir. Zira sözü edilen "büyük ve salahiyetli Metropolis", "İstanbul"u tekno-muhafazakâr eklektisizmle yan yana getirir. Dolayısıyla bunun aynı zamanda *İstânbûlin bir muhafazakârlık* olduğunu düşünebiliriz. Yazının bu son bölümünde, Necip Fazıl'ın aynı zamanda İstanbûlin muhafazakârlık açısından anlaşılabileceğini göstermeye çalışacağım.

Öncelikle, taşra-kent ya da taşra-İstanbul diyalektiğinden bakıldığında, günümüzde hâkim olan İstanbulîn muhafazakârlıktır. Fakat bu muhafazakârlık gökten zembille inmedi. Bilâkis, İstanbulîn muhafazakârlık tarihseldir ve oluşumu çok yakın bir döneme aittir. Biraz daha somutlaştıralım: İstanbul güzellemesi/nostaljisi, Türk muhafazakârlığının tarihinde -Hobsbawm ve Ranger'in (2006) terimleriyle- "icad edilmiş bir gelenek"tir.

İstanbul'un 500. Fetih Yılı (1953) kampanyasıyla birlikte şehri Türkleştirme ve Müslümanlaştırma ameliyesi söylemsel olarak da hızlanmıştı elbette. Hatta tam da bu dönemlerde, Nihad Sami Banarlı, Yahya Kemâl'in kitaplarını (*Aziz İstanbul* vs.) yayımlamaya başlıyor; "boğaziçi" Türk muhafazakârlarının bir geleneği olarak icad ediliyordu. Ancak yine de, büyük ölçüde 1980'lere kadar milliyetçi-muhafazakâr tabanda bunun önemli bir karşılık bulduğundan pek söz edilemez.

Necip Fazıl'ın popülaritesini (yaklaşık olarak) 1953'ten itibaren inşa edilen İstanbulîn muhafazakârlığın büyük geleneğinin kısmen akim kalmasıyla açıklamak mümkün. Necip Fazıl, Türkiye'de muhafazakâr kitleler için oldukça İstanbullu kalan Yahya Kemâl ve Ahmet Hamdi Tanpınar'a nazaran taşralı bir çığlık gibi görüldü. Muhafazakâr toplumsal taban açısından İstanbul'un muhtemelen "kahpe Bizans" olarak telakki edildiği bir tarihsellikte böyle "yağız" bir ses elbette daha fazla karşılık bulabilirdi.

Bu dönemin özelliklerini belirlemek üzere Cemil Meriç'in *Jurnal*'ini ziyaret edebiliriz. Meriç, "İstanbul entelijansiyası"ndan duyduğu hoşnutsuzluğu bir taşralının öfkesi biçiminde ortaya koyar: "Kaynaşamadık Salâh'larla. Onlar İstanbul çocuğu idiler. Ben taşradan geliyordum". "Salâhlar", Salâh Birsel, Oktay Akbal, Orhan Veli, Sait Faik ve diğerleri, Cumhuriyet elitinin önde gelen şair ve yazarlarıdır. Meriç'in bu grubun çeşitli üyeleri hakkında kullandığı kelimeler de dikkat çekici: "Küstah, yalancı, *kendini beğenmiş bir business man* (...) yumuşak, hazımkâr, renksiz, kokusuz bir şair taslağı (...) Halk Partisi'ne yaman-

mağa çalışıyordu (...) Bu cavalacoz alayının nasıl ün kazandığına şaşıp duruyorum (...) *İstanbul çocuğu* (...) (Aktaran: Mollaer, 2012: 50).

"Kendini beğenmiş bir business man" ve "İstanbul çocuğu"...Bu tarihlerde İstânbulin muhafazakârlığın tarihsel koşulları henüz olgunlaşmamıştır. Fakat Necip Fazıl'ın söz konusu akâmeti telafi etme çabası da gözden kaçmaz. "Üstad", taşralı muhafazakârların büyük kültürel geleneği sahiplenmelerinde inkâr edilemez ölçüde stratejik bir geçiş figürüdür.

Necip Fazıl, Yahya Kemâl ve takipçilerinin İstanbulîn "büyük kültürel gelenek" inşasına karşı, öncelikle taşralı gençleri politize etmeyi seçti ama bunu yaparken onlara aşıladığı güç istenciyle büyük geleneğe ulaşmaları için Cumhuriyet döneminde boşalmış psikolojik bataryalarını doldurdu. Sonuç: AKP'ye kadar uzanan milliyetçi-muhafazakâr kuşakların siyasi sosyalleştirilmesindeki başarı... Taşralı muhafazakâr gençlerde İstanbul'un hâlâ "kahpe Bizans" gibi telakki edilişini zeki bir biçimde okudu Necip Fazıl. Meşhur Anadolu turneleriyle taşraya ulaşma çabaları da, taşranın büyük gelenekle bağını tesis etmek biçiminde değerlendirilebilir.

Fakat şunu yeniden ifade etmekte fayda var: Necip Fazıl, taşralı muhafazakârları temel alan (daha doğrusu onları muhafazakârlar biçiminde inşa eden) projesi, küçük geleneği büyük gelenekle bütünleştirme çabasında somutlaşır: "Yol onun, varlık onun, gerisi hep angarya/Yüzüstü çok süründün, ayağa kalk, Sakarya!". "Sakarya"nın şairi, taşralı gençlere, bugün takipçisi Recep Tayyip Erdoğan'ın sağladığı yükselme ümidini ve tam olarak da "güç istenci"ni aşılıyordu: Siz de taşralı olarak İstanbul'u yönetebilirsiniz; İstanbul'u yani Türkiye'yi...

İstanbulîn muhafazakârlığın önlenemez yükselişini anlama ve açıklama girişimleri Türkiye'de emekleme düzeyinde olduğu söylenebilecek bir perspektifi gerektiriyor: Düşünce sosyolojisi. Yukarıda izah etmeye çalıştığım gibi, 1953'lerde başlayan "gelenek icadı", "büyük kültürel gelenek"i işleyen (seçkinci-aristokratik) bir projeydi. Buna karşılık, o yıllarda, milliyetçi-muhafazakâr taban ya temel olarak taşralıydı ya da İstanbul'a tarih ve edebiyat gibi bölümlere tahsil için gelmiş, temelde yine taşralı gençlerden oluşmaktaydı.

Peki, 1980'lerde değişen neydi? İstanbulîn muhafazakârlık nasıl önlenemez bir biçimde yükseldi? Özal döneminde 1950'lerden itibaren İstanbul'a okumaya gelen taşralı gençlerin sınıf/statü atlayarak "büyük gelenek"e sahip çıkacak toplumsal konumu edinmeleri mi? Özal'ın

Mercedes'iyle ve yanında kendisi gibi "tonton" Semra Özal'la, İbo kaseti çalarken boğaz köprüsünden geçtiği sahneler, İstanbul'a çekmeye çalıştığı dikkatler, bu sosyoloji(k dönüşüm) olmadan anlaşılamaz. Bu sahneleri sadece İstanbul'u Doğu-Batı arasında köprü olarak düşünülen Türkiye'nin bir simgesi gibi alma niyetiyle açıklamak zayıf bir kültürelci okuma olur. Çünkü burada büyük kültürel geleneğin el değiştirmesi ve seçkinlerin dolaşımıyla ilgili son dönem siyasetine etki edecek çok önemli bir değişimin simgesi de söz konusudur: Bürokratik-Kemalist devletçi seçkinlerin Ankara'sına karşı, büyük kültürel geleneğin yeni sahipleri olan neo-liberal muhafazakâr seçkinlere bir çağrı. Fakat bu çağrı, en güçlü biçimde "üstad"ın söyleminde dile gelmiştir. Onun "iktidar alegorisi" biçiminde düşünülebilmesinin nedenlerinden biri de, büyük metropolisçiliğinin bir yanıyla tekno-muhafazakâr eklektisizmi bir yanıyla da İstanbûlin muhafazakârlığı tahkim etmekte oynadığı rolün büyüklüğüdür.

Kaynaklar

Açıkel, Fethi (1996), " 'Kutsal Mazlumluğun' Psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim*, sayı: 70.

Birand, Kamuran (1998), *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama/Dilthey ve Rickert'te Mânevi İlimlerin Temellendirilmesi*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Bora, Tanıl (2011), "Türk Muhafazakârlığı ve İnşaat Şehveti: Büyük Olsun Bizim Olsun", *Birikim*, sayı: 270.

Cündioğlu, Dücane (16.03.2014), "Günah İşleme Özgürlüğü Vicdansızlara Aittir", Söyleşiyi Yapan: Çınar Oskay, *Hürriyet*.

Çiğdem, Ahmet (2001), *Taşra Epiği*, İstanbul: Birikim Yayınları.

Derrida, Jacques (2008), "Yapısöküm ve Öteki", *Zihnin Halleri*, (ed.) Richard

Kearney, çev. İsmail Yılmaz, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Foucault, Michel (1992), *Ders Özetleri (1970-1982)*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Gadamer, Hans-Georg (2008), *Hakikât ve Yöntem, Cilt 2*, çev. H. Arslan-İ. Yavuzcan, Paradigma, İstanbul.

Gürbilek, Nurdan (2004), *Kör Ayna, Kayıp Şark: Edebiyat ve Endişe*, İstanbul: Metis Yayınları.

Gürbilek, Nurdan (2011), *Benden Önce Bir Başkası*, İstanbul: Metis Yayınları.

Herf, Jeffrey (1986), *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and The Third Reich*, Cambridge University Press.

Hobsbawm. Eric J.&Ranger, Terence (der.) (2006), *Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora Yayınevi.

Jameson, Fredric, (2008), *Modernizm İdeolojisi: Edebiyat Yazıları*, çev. K. Atakay&T. Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.

Kara, İsmail (2013), "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi, Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara&Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Karaömerlioğlu, Asım (2003), "Erken Dönem Türk Edebiyatında Köylüler", *Doğu Batı*, sayı: 22.

Kısakürek, Necip Fazıl (2009), *İdeolocya Örgüsü*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

Meriç, Cemil (1998), *Jurnal, cilt 2*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mitchell, Juliet (2006), "Toplumsal Bağlamı Olmayan Bir Psikopatoloji Vakası Yoktur", Söyleşiyi Yapan: Bülent Somay&E. Efe Çakmak, *Cogito*, sayı: 44-45.

Mollaer, Fırat (2012), "Cemil Meriç'i Anlamak: Türk Muhafazakârlığı, Düşünce Dünyası ve Entelektüel Bağlamında", *Çağdaş Üç Tarz-ı Siyaset Üzerine Eleştiri Yazıları: Tekno-muhafazakârlık, Kemalizm ve Liberal Sol'un Eleştirisi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Mollaer, Fırat (2014a), *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Mollaer, Fırat (2014b), "Nur Saçan AVM'ler!", http://istiraki.blogspot.com.tr/2014/02/frat-mollaer-mulakat.html.

Mollaer, Fırat (2014c), "Baudelaire'in Modernlik Kehanetleri: Modernleşmeye Karşı Estetik Modernizm", *Doğu Batı*, sayı: 67, 2014.

Moran, Berna (2013), *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış-1, Ahmet Mithat'tan A. H. Tanpınar'a*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (2012), *Böyle Dedi Zerdüşt*, çev. Gülperi Sert, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Özdalga, Elizabeth (1997), "Tasavvuf Bahçelerinde Dolaşan Bir Milli Kahraman", *Toplum ve Bilim*, sayı: 74.

Özdenören, Rasim (2004), "Necip Fazıl Kısakürek", *İslâmcılık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 6*, ed. Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları.

Said, Edward (2000), *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları.

Schmitt, Carl (2005), *Siyasal İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Schmitt, Carl (2006), *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları.

Shayegan, Drayush (1991), *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (2000), "Medeniyet Değişmesi ve İç İnsan", *Yaşadığım Gibi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (2001), *Beş Şehir*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Taylor, Jenny Bourne (1997), "Structure of Feeling", *Dictionary of Cultural and Critical Theory*, ed. Michael Payne, Blackwell.

Tunaya, Tarık Zafer (1996), *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: Arba Yayınları.

Vico, Giambattista (2007), *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Wallerstein, Immanuel (2012), "Hangi Modernliğin Sonu?", *Liberalizmden Sonra*, çev. Erol Öz, İstanbul: Metis Yayınları.

Williams, Raymond (1977), "Structures of Feeling", *Marxism and Literature*, Oxford University Press.

“Çile İçinde Çile”: Necip Fazıl Çerçevesinden Ardıllarının Eleştirisi

ASIM ÖZ

Son yıllarda Türkiye’deki çeşitli popüler edebiyat ve siyaset incelemelerinde Necip Fazıl adından ve Büyük Doğu idealinin mirasından sıkça bahsedilmektedir. Necip Fazıl’a sadece atıfta bulunmakla yetinmeyip onu yücelten isimlerin söyledikleri ve yazdıkları belli algıların şekillendirilmesinde öncü referanslar arasındaki yerini çoktan aldı bile. Önde gelen gazete ve dergilerde yakın zamanlarda yayımlanmış çeşitli mülakatlar gözden geçirildiği takdirde bu türde çok sayıda metin görülebilir. Yine mevcut siyasî iktidarın “O öneriler yaptı biz de yürürlüğe koyduk” anlamına gelebilecek yaklaşımlarının da farkında olarak Necip Fazıl’ın kendisinden sonrakilere başka bir deyişle *haleflerine* dönük olarak “ah bu vaziyet” sızlanmasıyla fikir ve aksiyon planında gündeme taşıdığı eleştirilere birkaç tema çerçevesinde yoğunlaşmak oldukça yararlı olacaktır.[1]

Bu metinde belirgin kılınmaya çalışılacak olan husus, Necip Fazıl’ın fikrî dünyası ile siyasî hatta edebî dünyasının planladığı, tasavvur ettiği “oluş”un şekil ve kadro açısından terakkî edememesi ve bir afetle karşılaşmasından duyduğu hayal kırıklığından kaynaklanan öfkenin ardıllarına yöneltilmesi sürecindeki üslup ve öne çıkarılan konulardır. Daha özeldeyse kendisinin, teklifler sunan konferansları, birçok defa belirtmekten çokça hoşlandığı 1943 dönemecinden itibaren ufarak gayretlerle döşediği fikir ve aksiyon hatıllarının 1960 sonrasında doğan, 1967 sularında gelişen ve belli noktalarda onu tahrip eden halef-

1 Katılmayacağı yerler olsa bile aslına bakılırsa, bizzat Necip Fazıl’ın tam da böylesi bir hatırlanışla yad edilmekten memnun olacağı aşikardır.

lerine ilişkin yaklaşımlarının çerçevelenmesi amaçlanmaktadır. Sözgelimi Necip Fazıl, 1976'da yayımlanan *Rapor 1*'in hemen başlarında mevcut ortamın entelektüel ve siyasî bakımdan kıtlığından bahsederken hassaten yokluk ve umumî iktidarsızlık tablosu çizmek sadedinde şunları söyleyecektir:

> "Arada bir nesil kopuntusu olmuş ve Büyük Doğu su şebekesinin musluklarından gelenler, ancak kendilerinden sonra gelecekleri vaat edici bulanık bir cereyan halinde akmaya başlamıştır. İşin en hazin tarafı şudur ki, bunlar 'tavâif-i mülûk-küçük beylikler taifesi' halinde minik ve dar arazilerinin mutlak hükümdarları rolüne sevdalanmışlar, istiklâl ve hattâ isyanlarını ilân etmişler ve günümüzün güya sağcı aceze basınına denk soluksuz ve hareketsiz birer 'cenin-i sakıt-düşük çocuk' mahiyetinde kalmışlardır.
>
> Evet; bugün 7-8'e varan dergileri ve Beyazıt meydanının 'esâfil-i şark' kahvehanelerindeki hırs, haset ve dedikodu meclisleriyle, kimi veli, kimi müçtehit, kimi reformcu, kimi müceddit ve hepsi birden mücahit geçinen bu kavruk gençler, buz dağlarını eritip elinde olmaksızın ortalığın çamura döndüğüne şahit olan Büyük Doğu'nun hilkat kanunu icabı, ibtidaî oluş habercisi düşük çocukları sayılabilirler. Bunların hiçbirinde dâvamızın gerektirdiği (ideolojik) bir dünya görüsünden, sanat ve (estetik) anlayışından, büyük irfan (kültür) edasından, soylu bir idrak çile ve hummasından, hususiyle dâva aşk, ahlâk ve namusundan, hem de en basit komünistin bile sahip bulunduğu is ve (aksiyon) zekâsından zerrece alâmet yoktur. Öyle bir ruh karışıklığı içindedirler ki, konuştukları dil bile Türkçe değildir. Hepsi de, geceleri yorgan altında kendilerini kendi kendilerine teselli ettirici ve şiltelerinin nasıl olup da boylarını aştığına tahammül etmeyici, fikir ve şiir istimnacılarıdır bunlar... Ve zaferimizden doğma ilk hayat başlangıcı, gizli bozgun bayraktarları... Her zaferin içinde gizli bir bozgun vardır. Ve bunlar odur!
>
> Sade, tam alamadan ve olamadan vermeye ve oldurmaya çalışan böylelerini değil, bugün Meclislerde elli küsur âzası bulunan bir partiyi de aynı teşhisin, alamadan ve olamadan verme ve oldurma yeltenişinin teşhis dairesi içine alabiliriz: Düşük çocuklar!..."[2]

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere yazının devamında belirgin kılınacak en önemli hususlardan biri de, "saf fikir, ilim, siyaset ve edebiyat taslakları" çerçevesinde tekrar eden bu söylem zemininde Necip Fazıl'ın şimdiki yerleşik tasavvurunun hâkim tezahüründe karşılaşılan

2 Necip Fazıl, *Rapor 1/2* Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2009 s.9-10.

dahası muhasebe ve murakabeyi yasaklamasa da kenarından dahi geçmeyen nostaljik/kutsayıcı hâlin eksikliği hatta sahteliğidir.[3] Aslına bakılırsa, zımnî halefler bize bunun nasıl olduğunu da gösteriyor çok nadir de olsa.

Hep O Hikâye Yahut Muhasebenin Dili: "Büyük Doğu'nun Düşük Çocukları"

Yukarıda sözünü ettiğimiz ve başlıca kavramları, üstat, Büyük Doğu, derin saygı, bağlılık, miras vb olan gazete/dergi mülakatları (ve elbette hatıralar) popüler manada etkili olsa da 1960'larla 1980'ler arasında bizzat Necip Fazıl tarafından dile getirilen eleştirilerin tümünü öteleyerek tek boyutlu bir hatırlama durumunu katı bir surette şekillendirmiştir.[4] Oysa Necip Fazıl'ın ve tesirlerinin bihakkın anlaşılabilmesi ve sadece efsanevî bir kişilik olarak anlatılması durumunu sekteye uğratmak için yapılması gerekenlerden biri, onun ardıllarına dair eleştirilerini devrin atmosferi içerisinde yorumlamaya/anlamlandırmaya gayret etmektir. Necip Fazıl'ın kitaplarında, *Büyük Doğu* mücadelesinin "küfür buzdağını" hohlaya hohlaya erittikten sonra, din adına "salıncakta kolan vuran eski kaçaklar yüzünden" ortalığın "çamura dönmesine" şahit olmanın getirdiği inkisarı yansıtan epey metin vardır. Zira Necip Fazıl, 1943 sonrasında bir halin davacısı olarak "Türk'ün ruh köküne bağlı" ve "tüm insanoğlunu kuşatacak" evsafta büyük bir

3 11 Kasım 1949'da *Büyük Doğu*'da "Ben Kimim ve Neyim?" başlıklı yazısı bize kılavuzluk edebilir: "Ben methedilirken faziletli değilim. Ne yaptığım, ne yapmak istediğim, bu dâvayı ne gibi zorluklara karşı muzaffer kılmaya çalıştığım, nasıl bir fikir mimarîsi kurduğum, riyazî bir metodla hesap edilirken de faziletli değilim! Birinden nefsim hisse alabilir, öbüründen de en ince hatalara pay zuhur edebilir." Necip Fazıl, Çerçeve 3, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010, s.124. Elbette bu satırlar başka bir zaviyeden, tevazuyu saklama ve riyakârlığa düşmemenin örtüsü olan kibrin işaret taşı olarak da okunabilir ama ben burada ince hataların kalınlaştırdığı halata şeklindeki hatlardan söz etmek maksadıyla bu alıntıyı yaptım.

4 Etrafındaki gençlere her zaman kendisinde iç kemale dair bir şeyler aramamalarını zira bunun kendisinin iç ve mahrem çilesiyle alakalı dolayısıyla dış dünyasıyla alakalı olmadığını tekraren ifade eder. Gençlerin kendisini İslâm davasını ideolojik çapta ve eksiksiz bir biçimde dünün ve bugünün dünyalarına tatbiki nokta-i nazarından değerlendirmesini bekler. Gelgelelim Necip Fazıl'ın ardılı olan gençlerin pek çoğu kendisini bu noktada kavramamış, onu davranışlarıyla ve halleriyle değerlendirerek üstadı hayal kırıklığına uğratmıştır.

ideal bayrağını açtığı kanaatindedir. Fakat bunun akabinde 1970'lerin sonu esas alındığında yaşları yirmi ile altmış arasındaki muharrirlerden müelliflere, mutasavvıflardan matbuat dünyasına, siyasilerden İslâmcı gençlere uzanan haleflerini hem fikir hem de hareket/aksiyon bakımından "düşük çocuklar" olarak nitelemekten kaçınmayacak ve onlar hakkındaki kanaatlerini mütemadiyen kimi zaman öfkeli kimi zaman da kaygılı bir şekilde ifade edecektir. Ne var ki, *Büyük Doğu*'nun kendisini merkeze yerleştirmesinden etkilenen ve sonrasında kendilerini her durumda onun yerine koyma niyetini çeşitli olaylar vesilesiyle izhar eden neredeyse tüm haleflerin doğurduğu akamet ve istidatsızlıklar karşısında Necip Fazıl'ın yapmış olduğu ıstıraplı fakat nefs muhasebesi mahiyetini aşan eleştiriler hiçbir şekilde ele alınmış değildir. Muhtemelen başlı başına nefret ve redde maruz kalan isimler ve anlayışlar üzerinde durulması kullanışlı bulunmadığı yahut öyle görülmediği için bu tür konulara dair çalışmalar maalesef şimdiye kadar yapılamadı. Dolayısıyla hayran ve alkışçılık sırasına geçen hemen herkes onun yazı külliyatından didaktik boyutları yahut anekdot kabilinden ifadeleri öne çıkarmayı tercih etti çoğu zaman. Necip Fazıl'ın çıkınında sonrakilere öğreteceği bir doktrini hatta vaktiyle çokça yazıp çizdiği ideolocyasını hatırlayacak olursak, büyük bir sistem biçiminde zuhur ettirmeye çalıştığı performanslarının yahut kendi tabiriyle "dâsıtânî mücadelesinin" "dikiş tutturulamaz ve birbirine eklenemez parçalar" haline dönüşmesi karşısında mevcuda kahreden bir ruh haliyle son derece ağır eleştiriler yaptığını bir şekilde hatırlamamız gerekir.

Kafası karışık ve malumattan yoksun çevrelerin fark edilmesini istemedikleri ve fark etmedikleri ayırt edici, şaşmaz kategoriler şeklinde tasvir edilebilecek nitelikte bir eleştiridir söz konusu olan. Necip Fazıl zaviyesinden, nasıl ki, yenilik davası güden sol hareketler, beş aylıkken düşürülmüş kavanoz çocuklar olarak görüldüyse, *Büyük Doğu*'dan ayrılanlar da "düşük çocuk" olarak görülmüştür. İlk etapta anlatım tarzında bir şeyleri gasp edilen mağdurun sahip olduğunu düşündüğü şeyi almaya dönük atraksiyonlar olarak görülebilecek hâkim üsluptan bahsedilmesi yerinde olacaktır. Belirli bir tarz, bir sözcük dağarcığı yazarın geçmişinden kabararak yükselir, yavaş yavaş eleştirinin bizzat kendisi olur. Necip Fazıl sıklıkla hafızasına döner, yaşadıklarının benzersiz deneyiminden hareketle kendi opaklığını inşa eder. Olası muhatapları bu retorikle etkilemenin peşine düşer. Cümlelerin pek çok yerinde karşımıza çıkan bu retorik, sıklıkla küçük düşürme, iğneleme, alaycı paradoks, sinsi tersinleme çeşitlerinin kapsamlı bir kategorisi olarak ironi şeklinde devam eder.

Elbette bunun altında birtakım sebepler yatmakta olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Kanaatimce en önde gelen sebebi, İslâmcı nesillerin kendisinin tahayyül ettiği kadar maya tutmamış olmalarıdır. Necip Fazıl ruhî ve içtimaî planda her şeyi İslâm'da toplama ve topyekûn zaman ve mekâna hâkim kılma idealinin 1943 yılında *Büyük Doğu* ile başladığını birçok yazısında okurlarını bıktırırcasına ifade eder.[5] Bu ölçüye göre memlekette tam yüz yıldır beklenen ilk ve son hakikat nidasının sahibi olarak, kendisinden sonra ortaya çıkan dergi, yazar, şair ve siyasî partiler eleştirilirken kullanılan dil ve üslup tek parti devri eleştirilerinden pek farklı değildir hatta daha sert olduğu bile düşünülebilir. Emek, eser, dava, aksiyon ve tecrübe sahibi bir yazar olarak Necip Fazıl'ın kanaatlerinin belli dönemlere ilişkin temsil gücü yüksek örnekler olması bakımından ayrı bir önemi vardır. Üsluplar üzerinde durulması gerekecek aynı zamanda. Yine aynı şekilde Tanzimat devrinden itibaren farklı kişileri eleştirirken değişik terkiplerini gördüğümüz "sahte edebiyat", "çıkartma kâğıdı entelektüelleri", "çeyrek entelektüeller" veya "pörsük fikriyat" ifadelerini andıran yaklaşımları doğrudan mütedeyyin muhafazakâr çevrelere yöneltmekten geri kalmaz. Sözgelimi "sözde müsamaha ve müsaadelerden yararlanarak türeyen siyasî teşekküller", "İslâm davasının harcanması", "yafta Müslümanları", "sahte mürşitler" , "sapık anlayışlar" "mukaddes demagogu", "satıh üzerinde çırpınanlar" "vodvil kahramanı" gibi korkunç iddia ve ithamlarda karşımıza çıkan zelilleştirici bir dilin varlığından da bahsedebilmesi abartılı olmasa gerek. Zıtlıklar kurmayı sevdiği için tutum ve tavırlarını ifşa ettiği ferasetsiz, hikmetsiz ve samimiyetsiz gördüğü marka Müslümanlarının karşısına keyfiyet müminlerini yerleştirir. Tekrar eden bir biçimde kurulan düzyazılarında *Bugün, Sabah, Tercüman* gibi gazetelerdeki fıkralarında özellikle de *Rapor* dizisinin hemen her cildinde bu eleştirileri okumak mümkün. Şüphesiz onun ardıllarını eleştirisi tertipli ve silsileli değil, bir kısmını naklettiğimiz tekrar eden kavramlar ve kelimelerle sınırlıdır. Bu metinleri okurken, süreksizlikleri ile olduğu kadar süreklilikleri ile de modern olan Necip Fazıl'ın tüm yazılarının dağınıklık içinde bir bütün oluşturduğunu daima akılda tutmak gerekecektir.

Burada amaçlanan, Necip Fazıl araştırmalarında ardılların eleştirisi konusunun mutlaka akılda tutulması gerektiğini birkaç başlık üzerinden göstermek ya da böylesi bir eleştiriye zemin hazırlayan durumlara

5 Necip Fazıl, *Çerçeve 5*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010, s.5. Bu anlatıda Nurettin Topçu'nun çıkardığı ve 1939 yılında yayın hayatına başlayan *Fikir ve San'atta Hareket* dergisinin göz ardı edildiği dikkate alınmalıdır.

yani kaygı, umut, bekleyiş, umutsuzluk, büyüklük hissi gibi tecrübelere dair bazı aslî sorunlara dikkat çekmektir. Aslında böylesi bir metni tetikleyen iki sebep var; bir yandan var olan pek çok varisin ve onların dile getirdiklerinin sınırlılıkları; diğer yandan Necip Fazıl'ın kişiliğini ve kanaatlerini dönemsel temalar eşliğinde analiz etmek için daha sağlam bir çerçeve içerisinde ele alarak bu eski tartışmaları başlıca üç soru -neydi, ne zaman ortaya çıktı ve neden kaynaklanıyor- etrafında anlamamıza yardım edebileceği inancı. Kaldı ki, Necip Fazıl'ı yaptıkları veya yapmak istedikleri zaviyesinden ardıllarına dönük eleştirileri açısından ele almak, bu geleneğe bağlılığını yineleyen öbekler içerisindeki farklılaşma süreçlerini anlamayı da mümkün kılacaktır. Bu noktada Necip Fazıl'ın metinlerinde hiç de azımsanmayacak miktar ve hacimde pasajların var olduğunu hatırlatmak gerekecektir evvela. Yazıları ele alırken mümkün mertebe kronolojik bir düzen izlenecektir fakat ağırlıklı olarak 1960'ların sonu ile 1970'leri içeren bir zaman dilimi üzerinde durulacaktır. Burada daha başka bir hususu da göz ardı etmemek lazım gelir ki o da şudur; Necip Fazıl'ı nasıl okumalıyız? Görüldüğü kadarıyla, ilgili metinler kronolojik okunmadığından kırılmalar, başkalaşımlar pek fark edilmiyor. Her şeyden önce Necip Fazıl'ın yazı alanının çoğulluğu- ilk ve öncelikle şair mi, yoksa *İdeolocya Örgüsü*'nden sonraki yazıları dikkate alanların yahut onun dönüşümünü başka bir bayağılaşma olarak görmek isteyenlerin ileri sürdüğü üzere sadece düzyazı da mı var?- dikkate alınmalıdır. Ulaşılan karar her ne olursa olsun hiç şüphesiz anekdotlar ve meseller muazzamdır.

Necip Fazıl'ın üretimini derecelendirme problemi düzyazıları söz konusu olduğunda daha da bariz hale geliyor. Zira burada dile getirilen pek çok kanaatin nahoş olduğu düşünülüyor. Fakat böyle de olsa bunları nazarı itibara almazsak Necip Fazıl bütünlüğü içinde bazı şeyler yitirilecektir. Kaldı ki hayatının ilk yıllarına dair reddiyesi bildiğimiz kadarıyla son yıllarda kaleme aldığı metinlerinin hiçbiri için geçerli değil. Sahte fakat bazıları için hakiki gibi duran bu problemi çözdüğümüzde, onun yazılarında varlık kazanan sonrakilere ilişkin yaklaşımları damıtma görevi daha sıhhatli bir şekilde yapılabilecektir.

Metnin merkezinde, farklı gazetelerde "Çerçeve" başlığı altında hadiseleri çerçeveleyişte karşımıza çıkan hızlı, toplu ve toplayıcı çizgiler izleğindeki sıra takip edecektir. Bununla birlikte diğer kitaplarından da zaman zaman yararlanılacaktır. Evvela Necip Fazıl'ın 1960 sonrasındaki yeni nesiller için önemli bir figür olmasını mümkün kılan konferanslarına değinilecek, konferanslardaki bazı kilit terkipler kısaca özetlenecektir. Sonra Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'nun merkeziliğini

aşındırdığını düşündüğü "filika" hacmindeki gelişmeler karşısında hem *Büyük Doğu*'ya dair varsayımlarını hem de geleceğe dair özlemlerini ve bunların kesintiye uğratılmasına veya önünün kesilmesine dair serdettiği kanaatleri gösterilecektir.

1943'te *Büyük Doğu* dergisini yayımlamaya başlayan Necip Fazıl'ın milliyetçi-mukaddesatçı çevrelerde 1960'lardan 1970'lere kadar belli ölçüde ümit verici ve öncü konumda bulunduğunda şüphe yok.[6] Çünkü onun *Büyük Doğu* hakkında kurduğu anlatıya itibar edilirse, küfrün bütün kurumlarıyla bir buz dağı gibi ortalığı kapladığı yıllarda ortalıkta hiçbir hareket bulunmamaktaydı. Aslına bakılırsa bu yıllar aynı zamanda her gün biraz daha derinleşen İslâmî vecd ve iştirakin yol yordam arayışlarının da gün yüzüne çıktığı yıllardır. Son ümit, son hasret, son imkân ve son hamle olarak görülür *Büyük Doğu*. Onun nazarında camiler dahi Müslümanlık zindanı haline getirilmiş ve bu mekânlardan "bir hıçkırık sesi" dahi gelmemektedir. Bir bakıma Necip Fazıl, *Büyük Doğu* sayesinde agora adı verilen toplumsal alanda İslâm davasının cesaretle savunulmaya başlandığını defaatle ifade etmektedir. Beri yandan buna göre, 1950'li yıllarda matbuat dünyasından edebiyat dünyasına kadar okuryazarların hâkim unsuru Batılılaşmayı savunanlardır. Necip Fazıl, bu tespitinin ardından kopmuş köklere doğru ilerleyen ve kendine bir menfez aramaya başlayan tomurcuk nesli önemser. Kurtarıcı bir nesil olmasını umduğu/beklediği bu tomurcuğun çiçek açmak ve yemiş vermek üzere olduğunu ve bu neslin yetişmesinde *Büyük Doğu* aşılarının rolüne merkezî bir önem atfeder.[7] Gelgelelim İslâmî ruh ve ideolocya kadrosunun toprağa mıhlandığı, seyyallikten sabitliğe, yolculuktan hancılığa geçildiği yılların hemen akabinde karşı karşıya kalınan makbul olmayan kopuşlar "Türk'ün ruh ağacını kurutacak" evsafta bir inhitat sürecinin başlatıcısı olarak anlamlandırılacaktır. "Kendini bir şey olmuş sanmanın mağrur vehmi içinde, hiçbir şey olamamanın iflasını

6 *Son Telgraf* gazetesinde 18 Kasım 1940'ta yayımlanan "Hayal" yazısında onun bir dava etrafında toplanmaya davet edici çığlık olma arzusu oldukça belirginidir: "Ötedenberi içimde bir çığlık zevki taşıyorum. Herkesi, bir gaye uğrunda toplanmaya davet edici bir çığlık zevki... Hele muharrir diye isimlendirilen başıboş (Zümrüdüanka) kuşlarını, lütfen ve inayeten altın kafese girmeye ve bir dava etrafında toplanmaya davet edici bir çığlık zevki..." Necip Fazıl, *Çerçeve 1*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010, s.295. Davası kamussallaştığında ise "öncülük zevki" daha bariz hale gelir. 24 Kasım 1965 yılında *Büyük Doğu* hâlen İslâm davasının tek örneği olarak tasvir edilmiş, sadece fikir bakımından değil haber ve buluş yönünden bile ilerde görülmüştür. Necip Fazıl, *Hâdiselerin Muhasebesi 3*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2009 s.71.

7 Necip Fazıl, *Başmakalelerim 1*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2008 s.147.

bile idrakten aciz bir ruh kamaşması" şeklinde tasvir ettiği vaziyet onu sükûtu hayale uğratır. İdeolocyasının ruha ve maddeye nakşedilebilmesi sürecinde gerekli şartların öteden beri çetin olduğu kadar her türlü kolaylık ve ucuzluktan müstağni oluşunun da farkındadır adeta. "Kurnaz ve sahtekâr istismarcıların" Necip Fazıl, bununla da yetinmeyecek *Büyük Doğu*'dan elde ettikleri kırıntıları bir takım somut örneklere tatbik etmek suretiyle, bu şerefli davanın engellendiğini de ileri sürecektir. Elbette bunların yanında sıklıkla hafızaya dönülür, kıtlık zamanları içinde bulunulan "çamur zamana" çağrılır: Bir avuç olunan 1950'li yıllarda en ileri mütefekkirler oluşturmanın zorluğuna rağmen imkânsız olmadığı üzerinde durulur.[8] Yokluklar içinde yetişen (kendi deyimiyle "saman ekmeği nesli") Necip Fazıl, aleyhindeki şartların izalesi için her türlü ruh ve madde işkencesinin ateşinde piştiğini okurlarından minnet beklercesine hatırlatır. Haliyle İslâm'ı mutlak kurtuluş yolu olarak gören Necip Fazıl, 1960'larda Gandi türü pasif direniş örneklerine dahi sıcak bakmaz. Ona göre, iç ve dış dünyalarını anlamış ve sahte oluşlarla sahte oldurucuları tanımış büyük aksiyon kahramanlarına muhtaç olduğumuz açıktır. Şüphesiz bunları yetiştirecek tezgâhın adı *Büyük Doğu* adresinden başkası değildir.[9] Ne var ki, onun birleşip yekpareleşmekten söz ettiği yıllarda büyük ayrılıklar baş göstermiştir.

Necip Fazıl, 1960'ların sonundan itibaren fakat ağırlıklı olarak 1970'lerde -o gün itibariyle-, milliyetçi-mukaddesatçı denilen fakat bugünden yapılan değerlendirmelerde İslâmcı akım içinde anılan düşünce, edebiyat ve siyaset çevrelerine dönük sert eleştiriler yöneltir.[10] Bu sebeple, Müslüman geçinenlerde yepyeni bir vecd ve heyecan

8 Necip Fazıl, *Başmakalelerim 1,* s.97.

9 Necip Fazıl, *Başmakalelerim 3,* Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2008 s.226.

10 Bununla kastettiğim, son zamanlarda yapıldığı üzere Necip Fazıl'ı sadece milliyetçilik (hatta faşizm) içine yerleştirmek veya bu temalarla da meşgul oldu diye onun İslâmcı olmadığını ileri sürmek değil; fakat bahsettiğimiz yıllar içinde başlı başına özgül bir katman veya monad olmakla birlikte, İslâmcılığın tümüyle özerk bir hale gelmediği özgül zaman çerçevesini belirlemektir. 1960'lı yılların sonuna kadar bir milletçe kutlu bilinen şeylerin bağlısı olmayı içerecek şekilde mukaddesatçı tabiri kullanılmış, zamanla bunun yerine Müslüman ifadesi kullanılmaya başlanmıştır. Necip Fazıl, *Çerçeve 5*, s.17-18. 1950'li yıllarda ise fikir ve dava bakımından Müslümanlık vurgusu olsa da yasal kısıtlamalardan dolayı, İslâmiyet ve İslâmî dava bahsi açıkça ağza alınamamıştır. Büyük Doğu ideali bu çerçevede bir yandan taptaze bir dünya görüşü hem de mukaddesatçıları, milliyetçileri, gerçek Türkleri ve Anadoluları fedai dostu gören 'okkalı bir dünya görüşü' olarak görülmüştür. Necip Fazıl, *Başmakalelerim 3,* s.5-9.

uyandırılmadığında Müslümanlığın ne demek olduğunun gösterilemeyeceğinin farkında olarak pek çok yazı kaleme almıştır. Yazılarında kendisine yüklediği vazife de ilginçtir; zira o kendi işinin bütün pisliğine katlanarak kanalizasyon ameleliğinden başka bir şey olmadığında ısrarcıdır. İslâm güneşinin doğuşunu seyredebilecek kadar vakitten mahrum, uykusuz ve gıdasız bir şekilde yürütülen bu çaba içinde kendisinin dolayısıyla *Büyük Doğu*'nun merkezî yerine ilişkin yazılarından alınabilecek pek çok örnek vardır:

> "İslâm dâvası güden öyle iş ve teşebbüs adamlarına şahit olduk ki, paltolarını bile tehlikeye koymaksızın milyonlar devşirdikleri halde, bizim hayatımızı (riske) ederek, üstelik aç kalmak ve zindanların en sadık kiracısı olmak nasibimize hayretle bakmışlar ve işlerin en mübareği bildiğimiz kanalizasyon ameleliği hizmetimizden hoşlanmadıklarını belirtmişlerdir.
>
> Bu hal, pislikten çekinmek değil, onu kendi haline bırakmak ve ona razı olmak demektir ki, 'küfre rıza küfürdür' buyuran İmam-ı Rabbanî'ye ait düsturla, pisliğin ta kendisidir. Halbuki pislikten tiksinme ve ona el sürmekten kaçınma şeklinde tecelli etmektedir."[11]

Alıntıladığımız cümlelerinde görüldüğü üzere, İslâm davasını ideolojik çapta ve eksiksiz bir sentez planında sunma gayretindeki Necip Fazıl'ın muhasebe mahiyetindeki yazıları ("30 Yıllık Bilançomuz: Umumi Manzara [5 Haziran 1973, *Millî Gazete*]", "30 Yıllık Bilançomuz: Hal İfademiz" [6 Haziran 1973, *Millî Gazete*] Millî Selamet Partisi'nin yayın organı hüviyetindeki *Millî Gazete*'de yayımlanmıştır. Yazı dizisinin "30 Yıllık Bilançomuz: Netice" başlıklı son kısmı arada görüş farkı meydana geldiği gerekçesiyle *Millî Gazete* tarafından kesilmiş ve iki gün aradan sonra yayımlanabilmiştir. Bu yazı serisinin tamamı *Türkiye'nin Manzarası* kitabında da yer almaktadır. Ona göre, devrin dinî grupları kendi dar muhitlerinde, dar kafalı talebelerine sadece kabuk (kışır) bilgileri talim ettirmenin ötesinde herhangi bir faaliyet icra etmemekte dolayısıyla İslâm, dünya ve kâinat çapında muhasebe edilmekten uzak bir konumun ötesine yerleşmekten uzaklaştırılmıştır. Gelgelelim kendisinin kahramanlığıyla açtığı yolla birlikte agorada söz alma imkânı güçlenmiş, dinî gruplar dar alanlarının dışına çıkmışlar hatta kendilerine "evliyalık süsü" vermekten de geri kalmamışlardır. İşte bu meydana çıkma durumunun ardından yaşanan nüfuz mücadeleleri Necip Fazıl tarafından olumlu karşılanmaz. *Büyük Doğu*'nun yayın hayatına

11 Necip Fazıl, *Çerçeve 4*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010, s.255.

başlamasının ardından gelen otuz yıllık dönemi 4 Haziran 1973 tarihli "30 Yıllık Bilançomuz: Giriş" başlıklı yazısında şöyle tasvir eder:

> "Biz, mahut buz dağını, karda avuçlarımızı hohlarcasına, ciğerlerimizden kopan sıcak nefeslerle eritmeye çalıştık ve galiba üst tabakasının erimesinde birinci derecede müessir olduk.
>
> Fakat bu defa…
>
> Bu defa ortalık çamur kesildi ve iman cephesi binbir kol ve hizbe bölündü. Bütün dava, yekpare bir kitle halinde küfrü hedef almak ve onu bütün kaynaklarıyla tespit, teşrik ve teşhir olduğu halde, şucular, bucular, İslâm anlayışında birbirine girdiler ve şu andaki perişanlığı doğurdular."[12]

Görüldüğü gibi Necip Fazıl, sadece kendisinin başlattığı hareketi merkeze alarak siyasî ve içtimaî değerlendirmeler yapmakla yetinmemekte aynı zamanda bunları *hesaplaşma* zemininde yapacağının işaretlerini verir gibidir. Hal böyle olunca agoraya 1943 sonrasında çıkan tüm dinî yapı ve kişilerin onun ardılı olarak anılması yanlış olmayacaktır. Zaten bu hatırlatma, ardılların eleştirisi gündeme geldiğinde, kimi zaman 1943 tarihinin doğrudan zikredilmesiyle kimi zaman "otuz/ otuz yedi/ kırk yıllık mücadelemiz" şeklindeki ifadelerle deveran eder bir şekilde okurun zihnine yerleştirilir. Bu satırlarda Necip Fazıl'ın şucular/bucular olarak andığı çevreler daha çok kendilerini bir veliye dayandıran fakat İslâm davasını toplum planında savunmayan tasavvufî çevrelerdir. Zira o, "Ayrı bir iç âlem ve derinliğine sahip" velilerin yüksek dereceleriyle siyasetle doğrudan alakadar olmalarının beklenemeyeceğini ama onlardan feyz ve nur almış, dış dünyaya dönük aksiyoncu yaratılışların bu vazifeyi ifa etmesinde bir sakınca olmadığı hatta bunun zaruri olduğu kanaatindedir. Necip Fazıl böylelikle aynı zamanda İslâm davasını cemiyet planında savunabilecek aksiyon kahramanını yoğurabilme noktasındaki eksiklere temas ederek kendisinin bağlı olduğu tasavvufî çevrenin öncülüğünde aksiyon kahramanı olabilme kudretinin yalnızca *Büyük Doğu*'da olduğu çıkarımına ulaşacaktır. Kendisindeki özgüvenden hareketle diğerlerinin davayı ilerletmek bir yana gerilettiklerini şu satırlarda daha da belirgin kılmaktadır:

> "Bu kadrolarda her şey kuru bir nispet iddiasından ve hesapsız, dirayetsiz, taktiksiz şekilde fincancı katırcılarını ürkütme patavatsızlığından ibaret kalıyor. Çoğu, ne geldiği ve ne gittiği yeri bilir birtakım cahillerden kurulu bağlılar halkası da yüzbinlere varmış

12 Necip Fazıl, *Çerçeve 5*, s.75.

> sanılıyor ve planlı bir şekilde muazzam bir davayı gerçekleştirmek için yürüyüşe geçmiş farzediliyor. Üstelik en acısı, İslâm dava ve aksiyonu bunlara izafe ediliyor, bunlarda göründüğü gibi zannediliyor ve İslâma aykırı cephenin bütün din hıncı ve beceriksizlikler üzerinde bir nevi boks talimi yastığına benzeyen bir avantaj kazanıyor ve böylece İslâm davasını temsil gibi bir şeref ve ehliyet, bu şerefli, fakat ehliyetsiz ellerde biliniyor.
>
> Bir de şuculuk, buculuk hâs isimleri sahiplerinin gerçek velilikle en küçük alakası bulunmayan, her biri iyi niyetli ve muhterem, dost ve düşman kutupları uzaktan ayırd etme kabiliyetinde, fakat davayı dünya çapında mimarileştirme irfan ve iktidarından mahrum ve sadece bağlılarınca şişirilmiş, büyütülmüş ve şiddetle mübalağa edilmiş şahıslar olduğunu söylersek ne buyrulur?"[13]

Necip Fazıl'ın hoşuna gidecek bir argüman olarak kendi büyüklüğü ve otantikliği hakkında bir şeyler söylemek aynı zamanda gelecek kuşaklar oluşturma potansiyelini de gündeme getirir. Şüphesiz bunun yanında, onun çokça üzerinde durduğu bir mesele olarak uzaklardan ziyade, tam şu anda, içinde bulunulan anda aksiyon içinde olmayı önceleyen kişilik yapısı piyasa belagatine dayalı kişilik kültünü öneren övgülerle araya bir mesafe koymayı da zarurî kılıyor.

Necip Fazıl, henüz siyasî, edebî ve fikrî grupların oluşumu veya parçalanması olarak da ifade edebileceğimiz sınıflandırma mücadelelerinin çok belirginleşmediği 1960'ların ilk yarısından itibaren birkaç yıl oldukça geniş kalabalıklara konferanslar vermiştir. Gelecekten umutlu bir şekilde, dünya görüşü olarak Müslümanlıkla Batılılaşmayı savunanların ayrı ayrı halleri üzerinde durulan bu konferansların izleyicileri arasında halkın her tabakasından insan unsuru vardır. Konferanslarına gelenler arasında Komünizmle Mücadele Derneğinden Ülkücülere, "gençler arasında en hamlelileri" olarak andığı İmam Hatip Okulu öğrencilerinden Yüksek İslâm Enstitüsünde okuyanlara kadar o yıllarda milliyetçi-mukaddesatçı olarak anılan herkes bulunur. Necip Fazıl esasında bu insan unsurunu kendi dünya muhasebesine bağlı olarak, mihrakını İslâm'da bulan bir fikir sistemine bağlama yolunda büyük bir çaba sarf eder. 1960'lardan itibaren yoğun bir şekilde konferans maksatlı seyahatlere çıkan Necip Fazıl, gittiği yerlerde müthiş bir etki uyandırır. Burdur, Adıyaman, Maraş, Malatya, Kayseri, Konya, Erzurum, Salihli, İzmir, Van, Bursa, Gaziantep, İzmit başta olmak üzere hemen bütün Anadolu'yu başlıca merkezleriyle içine alan

13 Necip Fazıl, Çerçeve 5,s.76.

oldukça geniş bir sahada konferanslar vermiştir. Bunların ana fikrini 17 Mart 1965'te yazmış olduğu "Burdur'dan Mektup" başlıklı yazısında yer alan şu satırlardan çıkarmak mümkündür:

> "Bu vatanda birdenbire göze çarpmayan ayrı bir vatan halinde, her noktada birbirine perçinli, her noktada aynı doku içinde, inkısarla pişmiş ve ıstırapla erimiş öyle bir ruh iklimi yaşamaktadır ki, dışındaki bütün kuraklığa ve kavrukluğa rağmen insanı bir anda en karanlık bir bedbinlikten en nurlu nikbinliğe aktarmakta, insana her bakımdan kaybedilmiş hayat şevkini kat kat iadeye yetmektedir."[14]

Ayrıca bu konferansların süresi uzundur ve içeriği bakımından oldukça farklı konuları ele almasından dolayı dağınıklık arz ettiği de bir gerçektir. Haddizatında buradaki maksat çerçevesinde konferansları kapsamlı bir analize tabi tutmak ne mümkün ne de gereklidir. Bunun yerine yinelenen birtakım temalara ve bunların birincil muhataplarına temas etmek yararlı olabilir.

Necip Fazıl, konferanslarında Büyük Doğu dünya görüşünü nasıl telakki ettiğini, memlekette kendilerini ilerici sananlarla Müslüman sayanların hallerini ayrı ayrı tahlil etmiş, tarih görüşünü, Batı dünyasını ve buhranını, makine medeniyetini ve ruhta eksikliğini, çağdaş ideolojileri eleştirerek kendi ifadesiyle memleketin "manevi imarı"na katkıda bulunmuştur. Ne var ki, İslâm dünyasından yapılan tercümelerle birlikte *Büyük Doğu* ocağında bulunan ve ümitli olduğu gençlerden bir kısmının Necip Fazıl'ı yetersiz bulmaya başlamasının ardından doğan türlü dergi ve zümreleşmeler bizzat Necip Fazıl tarafından sert bir biçimde küçümsenecektir. Çünkü Necip Fazıl, İslâm'ı temsil manasında Türkiye'yi merkez kabul eden bir yaklaşıma sahip olduğu için, Türkiye düzelmediği müddetçe İslâm dünyasındaki bozulmanın düzelmeyeceğini dahası, dini anlama noktasında bu ülkelerdeki muasır âlim ve müelliflerin örnek kabul edilemeyeceği kanaatindedir. Siyasî manada Millî Selamet Partisi ve lideri Necmettin Erbakan çerçevesinde ileri sürülen eleştiriler de Necip Fazıl'ın hareket ve fikir bakımından kendisini "orkestra şefi" görmesiyle alakalıdır. "Orkestra şefi" olarak daima kendisini öne çıkartan Necip Fazıl, hayranlar ve tutkunlar kalabalığının samimiyetsizliğinin farkına vararak ihya edici olmaktan uzak gördüğü matbuat ve neşriyat sahasının hal ve manzarasını zemmedici hükümler vermekten kaçınmayacaktır. Şüphesiz Necip Fazıl'ın 1960'ların sonundan itibaren, kendisiyle ilişkili veya *Büyük Doğu*'dan

14 Necip Fazıl, Çerçeve 4, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010, s.165-166.

beslendikleri aşikâr olan çevrelere ve kişilere dönük bu üç düzlemdeki eleştirileri aynı zamanda onun kendisinden ayrılanlara ilişkin yaklaşımlarını ortaya koyması bakımından kayda değerdir. Bu üç hususun derli toplu muhtasar bir sunumu olması açısından, 1980'de neşredilen ve 1960 sonrasını değerlendiren şu pasajı nazarı itibara alabiliriz:

> "Bu arada aziz ve münezzeh dâvamızı siyasî parti halinde aksiyon plânına dökmeye kalkışıp istikbâle ait büyük ve heybetli zuhuru maskaralaştıran teşebbüsler başta olmak üzere bütün yeltenişler, bazı şeyh müsveddeleri etrafında halkalanışlar, türlü dernekleşmeler, ilham ve hayatiyetini bizden alırken, bizim düşük çocuklarımız olmaktan ileriye geçemedi.
>
> İslâm bir tarafiyle en kolay ve ezbercilik mevzuu, bir tarafiyle de en çetin ve hakketme işi, iki cephe arzeder. Bunlar kolayda kaldılar."[15]

Çöküşün Bilançosu: Buzdağının Eritilmesi Ortalığın Çamura Dönmesi

Necip Fazıl, konferanslarında da "yırtınışla" meydana getirdiği gençlik konusuna değinirken *Büyük Doğu*'nun öncülüğüne getirir sözü ve sonraki yıllarda İslâm adına ortaya çıkanların cesaret yoksunluklarını kendine has terkiplerle eleştirir. O, *Büyük Doğu* hisarının ova misali geniş avlusunda yeni mirasçıların türemesiyle birlikte kendisini savunmak için neredeyse mütemadiyen başkalarını hırpalama yolunu seçecektir. Necip Fazıl, aslında kendi konumunun farkına varmaya ve terk edilişinin acısını paylaşmaya çağırır okurlarını. Kuşkusuz bunu yoğun duygulara başvurarak yapar:

> "Bu gençliğin tohumlarını atmaya başladığımız 1943 yılının 'Allah' demeyi bile yasaklayıcı şartlarını bilenler, bugünün ruh ihtiyarları diye vasıflandırdığımız, malıyla hasis, eliyle korkak, diliyle muvazaacı ve gönlüyle halisiyetsiz tiplerine bizi nispet edebilirler. Paltosunu bile rizikoya sokmadan milyonlar kazanan müslüman tacir, ekmeğinden haysiyetine kadar her şeyini verdikten sonra boynunu da ipin altına süren Büyük Doğu dâvasında, kazancının kaç meteliğini ona tahsis etmek insafını gösterebilmiştir? Bugün bizim mücadele metodumuzu şeriat adına yerenlerse, o gün, bu mukaddes kelimenin (ş) harfini olsun, dudaklarına alabilmiş midir?

15 Necip Fazıl, *Rapor 7/8*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2009, s.102.

İşte ruhu pörsümüşlerin hali!.. Her şey ucuzladıktan ve ayağa düştükten sonra boy göstermeye kalkan bu tiplerle hiçbir işimiz kalmamış ve olanca takdir ve anlayış ümidimiz, yeni gençliğe bağlanmıştır. Onlar yetişecek, gelişecek, kendilerinden daha hararetli çocuklara baba olacak, İslâm ateşiyle dolu ruhlarını dölleştirecek ve böylece yepyeni bir İslâm milletine tohumluk ve fidelik kuracaklardır. Başka hiçbir yol yoktur!.."[16]

Batılılaşmayı savunan çevrelere yönelttiği eleştiriler yanında "sahte Müslümanlar" şeklinde tasvir ettiği unsurların eleştirisinin yıldan yıla yoğunluk arz etmesi bir yönüyle orkestra şefinin kim olacağıyla alakalı bir çekişmenin tezahürüdür. Burada hem modern ideolojilerle içli dışlı olanlar hem de onun reformcu olarak andıkları vardır. Bir yandan İbni Teymiyye'ye bir yandan Mehmet Âkif'e fakat daha aktüel olarak Nurettin Topçu'dan Hayreddin Karaman'a uzanan bir perspektifler çatışması ile karşılaşırız. Konferanslarda olsun kısa yazılarda olsun bunlar tedricen değil hemen saf dışı bırakılmaya çalışılır. İslâm için ciddi olarak tehdit görülür bu isimlerle mücessem görülen telakkiler. Önce ilkinden başlayalım onun satırlarından okuyalım:

"Bir de aramızda, bizim 'Sahte Müslümanlar' dediğimiz tipler türemiştir!.. 'İslâm Sosyalizmi', 'İslâm Demokrasisi' gibi lâflar... Ve daha neler neler... Bunlar büyük hikmet meseleleridir. Uzun izahlara muhtaç meseleler... İzaha vaktimiz yok... Ama şu kadarını söylemek lâzımdır ki, dünyada sonu '...izm'le biten ne varsa ve ne arıyorsa, aradığının kendisinde olanını değil, talip olduğu cennetin hakikatini topyekûn İslâmiyette bulabilir!.. Ve bu 'İslâm Demokrasisi' gibi mânalara gelmez!...İslâmın hakikati mânasına gelir!.."[17]

Burada bir de şu vardır: Bu tür terkipleri dile getirenler, cansız, ölü daha da önemlisi çilesiz olarak anılır. Ona göre, bedavacı, meccani tiplerdir bu tür telakkileri öne sürerek gençliğin zihnî duruluğunu bulandırarak onların aksiyoner yanını sekteye uğratanlar. İçtihad tartışmalarının yapılmaya başlandığı ve bununla birlikte İslâm dünyasından eserleri tercüme edilen isimlere karşı belli kanaatlerin oluşmaya yüz tuttuğu yıllarda Necip Fazıl, bu konularda eleştirel tavrı içeren pek çok yazı yazar. Bunların tümü onun çağdaş İslâm düşüncesine ilişkin yargıları içinde ele alınacak evsaftadır. Kelime ve slogan ezberine dayalı

16 Necip Fazıl, Dünya *Bir İnkılâp Bekliyor,* Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2008 s.103.

17 Necip Fazıl, *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor,* s.73.

olan bahsettiğimiz yazılar ayrıca kritik edilmelidir. Sadece dönemin eleştirisi babında zikredebileceğimiz birkaç satırı aktaralım:

> "İslâm âlemini anlattık. Bu âlemde, Türkiye'de birçok eserleri tercüme edilmiş birtakım tipler var... İsim vermeyeceğim. Serâpâ hamakat ve rezalet! İşte reformculuk bir nev'i bunlardan geliyor. Biri tutar 'çorap üstüne mesh caizdir!' der. Öbürü tutar. Mi'rac'ın hem cismanî ve hem ruhanî olduğunu reddeder. Rüyâdır, der. Malûm vergileri zekâta sayar. (...)
>
> İşte reformcular da bunlar. Son zamanlarda İslâma musallat akılcılar ve güya İslâmı arındırma yolunda olanlar."[18]

Necip Fazıl, ceplerde kaybedileni arama, fark ettirme sürecinde çektiği çilelerin büyüklüğünü bir ebeveyn gibi sürekli dile getirir. Bu memlekette çektiği çilelere karşılık, davasını herhangi bir Batı ülkesinde müdafaa etmiş olsa çok daha büyük bir alakaya mazhar olacağı zannındadır.[19]

Genel olarak 1960'larda Büyük Doğu'ya sağın veya milliyetçi-mukaddesatçı (Müslüman Türk) çevrelerin alışkanlıklar dizisinin düzenleyicisi olarak yaklaşılması gerekmektedir.[20] Nitekim bu çerçevede temayüller bakımından *Büyük Doğu*'nun karşısında solun veya komünizmin ve bununla bağlantılı olarak Batıcı çevrelerin yerleştirildiği görülmektedir. Aynı zamanda derginin, savunduklarının hayat veren kapsayıcı meta ilkeler ve entelektüel kıvılcımlar sunduğuna dair büyüklük tasavvurunun varlığı da göz ardı edilemeyecek boyuttadır.

Necip Fazıl'ın kendisinin de daima yaptığı gibi, kime ve neye muhalefet ettiğini tespit ederek başladıktan sonra şunu söyleyebiliriz. 1960'ların ortasından itibaren onun muhalefet ettiği çevrede birtakım büyük değişiklikler meydana gelmiştir. Kendisi bu döneme kadar arada ufak tefek göndermeler yapılmış olsa da kavramsal dili daha ziyade sol, liberalizm, Batı, Batıcılık ekseninde gelişen bir muhalefet yürütmüştür.[21]

18 Necip Fazıl, *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor*, s.48-49.

19 Necip Fazıl, *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor,* s.70.

20 Necip Fazıl tarafından kullanılan, mukaddesatçı kavramı önce bir şemsiye kavram olarak düşünülmüş, 1966'nın sonundan itibarense bu çatının altında Müslüman'dan başka kimsenin yerinin olmadığı ilan edilmiştir. Bakınız. Necip Fazıl, Çerçeve 6, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010, s.108.

21 Elbette kimi eleştiriler yapılmıyor değildir. 25 Kasım 1964 tarihli "Bam Teli" yazısındaki şu satırlar bu çerçevede anılabilir: " Ortalık aşksız, şevksiz, zevksiz ve hikmetsiz yobazların eline geçince bam teli meydana çıktı. İlk bam teli her türlü yenilik teşebbüsü... Fetvası da hazır:

Anti- Batıcı olarak anabileceğimiz bu kavramsal dilin değişiminde çağdaş İslâm düşüncesi hakkındaki eleştirel hatta tahkir edici dil belirleyici bir konumdadır.[22] Ancak bu yıllarda ortaya konulan eleştiri henüz ayrıntılı eleştirileri içermez, kaldı ki bunu henüz gerekli de görmez. Eleştiriler gençliği uyarma veya teyakkuz halinde tutmaya matuf bir biçimde tasarlanmıştır. Şekavet devirlerinde Müslümanların camilere hapsedildiğini hatırlatmakta ısrarcı olan Necip Fazıl, Müslüman dünyanın manzarasını çizerek İslâm'ın hakikatlerine dönmeyi ve yeni bir filiz inşa etmeyi savunur 1967'de. Müslüman'ın yeniden bir vecd ve aşk yeşilliği ile filizlenmesi gerektiği kanaatindedir. Bu yapılmadığı takdirde hikmet ve hareketi barındıran bir İslâm anlayışının neşet etmesi mümkün olmayacak; sapsarı kupkuru, kof ve çürük bir gövde halinde bir Müslüman tipi ortalığı kaplayacaktır. Aslî kökle bağlantısını kesen insan unsuru klişelerle uğraşacak, kaçınılmaz bir şekilde ruhu göremeyip posalarda yaşama açmazına düşecektir. Gençliği "ceplerde kaybedilen güneş"i bulacak insan unsuru olarak tahayyül eden Necip Fazıl, yaşlı Müslümanları takriben "dört asırlık hazin bir çürüyüşün son mostaraları" olarak görmekte ve "kendilerinde yeni nesillere model olmak haysiyeti adına hiçbir şeyin mevcut" olmadığını ifade etmektedir.[23] Necip Fazıl, Müslüman'ın topyekûn zaman ve mekân boyunca, kesintisiz ve sımsıkı İslâm şuuruna bağlılığının beklendiği 1965'lerde kendisinin işinin taaffün sahası ufuklara kadar yaygın bir muhitte kanalizasyon ameleliğinden başka bir şey olmadığını yazacaktır. Çeşitli misallerle var olan pisliği temizleme memuriyeti ve mecburiyetinden bahseden Necip Fazıl, kanalizasyon çukurları içinde güneşin doğuşunu seyredebilecek kadar vakitten mahrum, uykusuz, gıdasız kalmak pahasına niçin büyük bir gayret sarf ettiğini şu cümlelerle anlatacaktır:

> "İslâm dâvası güden öyle iş e teşebbüs adamlarına şahit olduk ki, paltoları bile tehlikeye koymaksızın milyonlar devşirdikleri halde, bizim hayatımızı (riske) ederek üstelik aç kalmak ve zindanların

— Bid'at, küfür!
Hâlbuki "bid'at"in de küfrün de sınırları din tarafından sımsıkı çizilmiştir. Ama aldıran kim?... Mademki daha evvel yoktu; olmaz! Ama dince olur mu, olmaz mı; düşünülmez." Necip Fazıl, *Başmakalelerim 3,* s.110.

22 Necip Fazıl, daha önceki yıllarda, saf şiir ve fikir kudreti bakımından sınırlı görse de "zift yürekli ham softaların karanlık ağızlarında kaybedilen hakiki İslâm dünyasının davacısı olmak bakımından" değer biçilen Akif hakkındaki kanaatinin tümüyle olumsuz olması manidardır. Necip Fazıl, *Çerçeve 1*, s. 312.

23 Necip Fazıl, *Başmakalelerim 3*,s.188.

en sadık kiracısı olmak nasibimize hayretle bakmışlar ve işlerin en mübareği bildiğimiz kanalizasyon ameleliği hizmetimizden hoşlanmadıklarını belirtmişlerdir.

Bu hal, pislikten çekinmek değil, onu kendi haline bırakmak ve ona razı olmak demektir ki; 'küfre rıza küfürdür' buyuran İmam-ı Rabbani'ye ait düsturla, pisliğin ta kendisidir. Halbuki pislikten çekinme ve ona el sürmekten kaçınma şeklinde tecelli etmektedir.

Bu memlekette, bellibaşlı bir âdetin bezinden başka bir şey olmayan üstü yazılı ve resimli, ölü soyguncusu ve lüks teşhirci gazetelerle, âdetin bezini fraklarının mendil cebinde taşıyan ve sevgililerine koklatan ilerici politika bezirganlarına kadar her tarafı filitten geçinceye kadar, kanalizasyon ameleliğinden büyük rütbe tanımayacağız."[24]

22 Haziran 1966 tarihinde *Yeni İstanbul* gazetesinde yayımlanan bu yazı Necip Fazıl'ın kendi faaliyetlerinin idealize edilişinin temsil kabiliyeti yüksek bir örneğini sunması yanında sonraki yıllarda karşımıza çıkacak eleştirileri bir nebze de olsa anlaşılır kılması açısından da kaydedilmeye değerdir. Nitekim bu yazıdan sonra 1 Temmuz 1966 tarihinde yayımlanan "Gazete" başlıklı yazısında matbuat hayatına dair yaptığı bir değerlendirmede hem "samimiyetsiz mukaddesat tüccarı" konumunda görülen basının durumu hem de "tahta" yerleştirilen *Büyük Doğu*'nun "Millî ruh köküne bağlılık davası" bakımından işgal ettiği merkezî yer üzerinde durulacaktır. Şu satırlar bu kanaati ifşa etmesi bakımından epeyce renkli bir malzeme demeti sunmaktadır:

"Görme fillinin meydana gelmesi için, nasıl, görecek göz, görülecek madde ve gösterici ışıktan ibaret üç şeye ihtiyaç varsa, bir gazetenin oluşu da, kalem ve dâva, teknik ve değerlendirme, sermaye ve tesis halinde üç unsura bağlıdır. Her şeyi İslâm'da toplama ve topyekûn zaman ve mekâna hakim kılma ideali ki, 1943'te Büyük Doğu ile başlar, o günden bugüne kadar, görecek gözle görülecek maddeyi, yani kalem ve dâva ile teknik ve değerlendirmeyi en üstünleriyle temsil etmişken, bir türlü gösterici ışığa, yani sermaye ve tesise sahip olamamış; tam 23 yıllık işkenceli bir dâvet sonunda ışığa hareket gelince de, ışık kendisini her şey zannetmiş ve görecek gözle görülecek maddeyi inkâr etmiştir. Fikirsiz sermayenin gururu!..

İşte, orası mı, burası mı, o tecrübe mi, bu mu, hikayesinin biricik haysiyetli izahı!..

Biz, gösterici ışığın, görecek göz ve görülecek maddeye saygı beslediği yerden başkasında olamazdık.

24 Necip Fazıl, *Çerçeve 4*, s.255,

> Görecek gözle görülecek maddeyi kabul etmeyen ışık, boşluğu boş yere aydınlatmakta devam edebilir." [25]

Soba üflenir gibi alevlendirilmek istenen bu mevzuda, Necip Fazıl'ın şahsiyetine bağlı fikrî ve hissî saikleri en mahremlerine kadar kavrama imkânı elde edilebilir. Kuvvetiyle zaaf noktalarıyla bu meselenin köklerine kadar kurcalanması lazım gelir. Bizzat kendisi içinden geçenleri zapt edemeyecek kadar "zayıf bir adam" olduğunu da söylemiştir zaten. Elbette bu uyarma durumu çağdaş mütefekkirlere dair belli bir yaklaşım tarzını içinde barındırır; son kertede bir karara varmak için yönlendirici araçlarla donatılmıştır. Bu çerçevede dergide okurlara verilen cevaplardan birkaçına bakılması yararlı olacaktır. Mahmut Topbaş'ın Karaman'dan *Büyük Doğu*'ya gönderdiği mektuba "Sizinle Başbaşa" köşesinde verilen cevap, Necip Fazıl'ın İslâm dünyasındaki çağdaş mütefekkirlere dair yaklaşımlarını aksettirdiği kadar, *Büyük Doğu*'da bulunan gençlerden bir kısmının kopuşu karşısında duyulan sistematik hissiyatı da gözler önüne serer:

> "Mânalı telgrafınız bizi sevindirdiği kadar da üzdü. Bizim, Seyyid Kutup, Mevdudi, Hamidullah gibi mütefekkirler üzerindeki hükmümüz, sonunda ne büyük delâlet içinde olduğunu gördüğümüz ve bunların aleyhtarı olan şahsın tesiriyle değil, kendi zati müşahedemiz neticesinde ve din ölçülerinde asla fedakârlık kabul etmez iman karakterimiz dolayısiyledir. Kimse hakkında, fikrini ve eserini açıkça tespit etmeden hüküm vermek de, yine İslâmî şiarımıza uymaz. Bu bahsi pek yakında bütün tafsilât ve huccetleriyle ele alacağımızı bildirir ve selâm ve saygılarımızı takdim ederiz."[26]

Ayrıntılı bir cevap hazırlama vaadi başka okurların mektuplarına verilen cevaplarda da karşımıza çıkar. *Büyük Doğu* okurlarından Aydın Zarifoğlu, derginin bazı isimler hakkındaki olumsuz görüşlerini yerer ve bu insanlara ait isnatları ispat etmeye davet eder. Necip Fazıl ise bu mevzunun pek yakında ele alınacağını ve meseleyi bir laboratuar vuzuhuyla aydınlığa kavuşturacağını söyler.[27] Konunun ayrı bir yazı ve mesele olarak verileceği sürekli yinelenir[28] fakat bu yapılmaz veya öncelikli gündemin başkalığından dolayı gündeme dâhil olması istenmemiştir. Buna karşın Abdullah Yılmaz adlı okuyucuya verilen cevap oldukça uzun şu cümlelerle ortaya koyduğuna şahit oluruz:

25 Necip Fazıl, *Çerçeve* 5, s.5-6,
26 *Büyük Doğu,* 15. Devre, 28. Yıl, 3 Mart 1971, s.15
27 *Büyük Doğu,* 15. Devre, 28. Yıl, 1971, sayı: 12, s.15
28 *Büyük Doğu,* 15. Devre, 28. Yıl, 31 Mart 1971, sayı: 13, s.15

> "Ah!... İslâmî davada bazı anlayışsızlıklar, satıhta kalmalar ve incelikler ve mânaları nüfuz edememeler ne hazin!... Biz Seyyid Kutb'un küfürde olduğunu hiçbir zaman iddia etmedik. Sadece onun son zamanların modası bazı reformcularla aynı yolu takip ettiğini, bu yolun da hüsran ve delâlet olduğunu ve sırası gelince bütün vesikalariyle gösterileceğini kaydettik. Küfürle dalâlet arasında ince bir fark vardır. Dalâlet küfürün eşiğidir fakat içi değildir.(...)
>
> Seyyid Kutub (...) büyük sahabi Hazret-i Osman'ı en ağır şekilde tenkit etmiş, böylece dalâletlerin en ağırına düşmüş bir insandır. Bu noktaları pek yakında, dış küfre karşı mücadelemiz biraz sükûnet bulur gibi olunca, iç bünyemizdeki çatlakları göstermek ve tamamlığımızı sağlamak için, bahis mevzuu kimselerin eserlerinden fotokopiler neşrederek ispat edeceğiz. Seyyid Kutub'un şehit olarak öldüğüne ve bunu Necip Fazıl'ın müteaddit konferanslarında belirttiğine gelince, bildirelim ki, bu fikrimizde her ân sabit bulunuyoruz. Zira onu astıran, doğrudan doğruya küfürdür ve Seyyid Kutub son anlarında eski hatâları görmüş ve istiğfar etmiş olabilir. Olmasa bile canını İslâm yolunda vermiş olması mağfiret sebebidir ve kendisinden şehitlik rütbesini kaldırmaz. Artık bütün incelikleri anlamak ve kahramanlarımızı bu gözle seçmek devri gelmiştir."[29]

Seyyid Kutup başta olmak üzere pek çok isim için kullandığı sıfat ve mecazlar, düşmanı bilmek için bile olsa bir anlama niyetine işaret etmez. Aslında *Doğru Yolun Sapık Kolları* adlı eserini okuyanlar bu kitapta kanaatleri çürütülmeye çalışılan kişilerin nice zamandır onun 'baş düşmanı' konumuna yerleştirildiğini hatırlayacaklardır. Öte yandan onun bu müellifler hakkındaki yargılarında karşımıza çıkan sorunlardan biri de metinlerde bahsedilen isimlerin fikrî serencamları yeterince tahkik edilmeden üzerlerine aceleyle oturtulmuş hükümlerin sık sık karşımıza çıkışıdır. Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'nun susması gerektiği kararını vermesinin ardından neşredilen *Rapor* dizisi onun ardıllarına dönük eleştirilerinin derli toplu olarak izinin sürülebileceği yayınlar olmasından dolayı da önemlidir. İlki 15 Şubat 1976'da basılan bu dizi aynı zamanda "kıvranma ve can çekişme" yıllarında Büyük *Doğu*'nun mektep olma vasfının sorgulanır olduğu şartları gözler önüne sermektedir. Genel olarak İslâmcı çevrelerde 1970'lerin sonunda, entelektüel bakımdan güçlü olunduğu yönündeki yorumların yapıldığı hatırlanırsa Necip Fazıl'ın tam aksi yönde bir kanaati gündeme getirerek fikir kıtlığına dikkat çekmesi mücadele zemini hakkında da ipuçları sunmaktadır. Zira bu yıllarda milliyetçi-mukaddesatçı terkibiyle anılan

29 *Büyük Doğu,* 15. Devre, 28. Yıl, 21 Nisan 1971, sayı: 16, s.15

çevrelerde hem dergi sayısı artmış hem de siyasî parti bakımından birtakım oluşumlar varlığını korumuştur. Her zaferin içinde gizli bir bozgun olduğunu düşünen Necip Fazıl, *Büyük Doğu*'nun harp yaptığını fakat ondan sonrakilerin "çapulculuk" peşinde olduklarını ifade eder.

Necip Fazıl, 1971 Muhtırası sonrasında, dava, ahlak, irfan ve çile yokluğunu eleştiriye tabi tutarken *Büyük Doğu* su şebekesi musluklarından gelenlerin "bulanık bir cereyan halinde" akmaya başladıkları tespitini yapar. Fakat *Büyük Doğu* kaynaklı bu yönelimlerin beylikler taifesi hâlinde küçük ve dar arazilerinin mutlak hükümdarı rolüne soyunmaları eleştirilir. Ayrıca ona göre *Büyük Doğu*'dan bağımsızlıklarını ilan edenlerin tamamı soluksuz ve hareketsiz birer "düşük çocuk" konumunun ötesine geçememişlerdir. Kendisinden ayrılanların çıkardığı dergilerin sayılarındaki artış kesinlikle bir ilerleme yahut gelişme olarak görülmez. Buz dağlarını eriten fakat ortalığın çamura döndüğü kanaatindeki Necip Fazıl'a göre "düşük çocuklar"ların hiçbirinde davanın gerektirdiği ideolojik bir dünya görüşü, sanat anlayışı, büyük irfan edası, ahlakı ve aksiyon zekâsından zerre miktarı herhangi bir alamet yoktur.

1970'lerin başlarında bu konu etrafında *Büyük Doğu*'da yayımlanan yazılar son derece dikkat çekicidir. Ne var ki, İslâmî zümreler arası çekişmelerin kenetlenmeyi engellemesi konusu zaman ve zeminden dolayı üzerinde pek durulmak istenmeyen bir konudur. Aslında ufak tefek de tazyik ve telkini içinde barındıran satırlar bir yönüyle 1970'lerin sonuna doğru daha bütünlüklü olarak karşımıza çıkacak olan *Rapor* dizisinin habercisidir. Necip Fazıl 1973 yılında *Büyük Doğu*'dan sonra İslâm davasını savunmak maksadıyla ortaya çıkan çeşitli oluşumları değerlendirir ve onları *Büyük Doğu* zaviyesinden şu cümlelerle tenkit eder:

> "Büyük Doğu'nun Eskimolara bile gösterecek şekilde cemiyet planına diktiği fikriyat âbidesi, onun buz dağını eritmesinden sonra, daima her davada olduğu gibi, sapık ve yanlış tarafından birtakım taklit veya kendi yerini alma davranmışlarına vesile olmuş ve saha saha baş vurulan bu iş, ilk denemesini, mahkum bulunduğu akibetle sağ basında göstermiştir. Bu sütunlarda yazıya başlarken öne aldığımız sağ basın davası, teşhis ve iddiamızın (laboratuar) kuvvetinde huccetidir; ve devre devre Büyük Doğu organlarının en zengin alaka ve tirajlarla meseleler binasını kat kat yükseltmesine ve çoğu adli takipler yüzünden zaruri kapanışlarına rağmen daima bulutlar üstünde kalmasına karşılık 'sürüngen' adını verebileceğimiz bu basın, beş gazetesi ve şu kadar dergisiyle, gayeyi hazin bir zaaf çığırına sokmuştur.
>
> (...)

> Şimdi bizim bu yazı serimizden sonra, 'şucular' ve 'bucular' diye vasıflandırdığımız topluluklardan her biri, arada kendisi olmasa öbürleri hakkındaki tespitlerimize aynen katılarak, kendisi bulunduğu için de görüşlerimizi topyekün haksız ve batıl kabul edip, içinden veya dışından bize sövüp sayacaktır. Sadece bu şaşmaz tespit onların hak derecesini ispata kafi...
>
> Her birinin bazı affedilmez noksanlar içinde halis mümin olduğuna veya iyi niyet taşıdığına inandığımız bu topluluklar, artık iyice bilmedir ki, bağlı oldukları kutuplardan gıdalarını alırken- o kutupların halis ve kamil olması şartıyla- en doğru yolda; fakat davalarını meydan yerine sızdırırken de feci bir ehliyet ve salahiyet tecavüzüne ve hataların en büyüğüne düşmektedir. Bu dava, tohumuna Kur'an ve 'İlm-i hal' zülâli akıtılan çocuklarla başlar ve onların, her istikameti gösterici dallarından olgun yemişler sarkan ulu ağaçlarıyla da kemale erer. Yoksa cemiyet meydanına dökülüp de, bu mukaddeslerin mukaddesi unsurları hikmetsizce ortaya atmaları ve küfrü üzerlerine saldırtmalarıyla hiçbir şey elde edilemez. Hatta ve belki, o mukaddeslerin hakikatlerine ihanet edilmiş olur.
>
> Velilik nuru, harp filosunun, malzeme dağıtıcı ana gemisidir; muhribi ve uçak gemisi değil... Geriden ve muhafazalı şekilde yol alması gereken ana gemiyi hedef gösterip tahrip ettirmekse filoyu berbad etmek olur."[30]

Açıkça belli oluyor ki, Necip Fazıl, *Büyük Doğu*'yu bütün mücadelelerin üstünde, ayrı ve öncü bir öz olarak telakki ediyor ve en büyük imtiyazını da pörsümemiş, harcanmamış, aşınmamış, gerçekten som ve dopdolu mücadelesinde görüyor. Böylece gayet kendinden emin ve hassas bir ümidin eşiğinden dışarı çıkanlara karşı oldukça sert eleştiriler öne sürmekten geri durmuyor.

28 Nisan 1971'de Örfi idarenin ilanıyla beraber kendisini kapatarak yayınına ara veren *Büyük Doğu*'nun tekrar çıkarılması yönünde çeşitli talepler bizzat gençler tarafından Necip Fazıl'a iletilir. Özellikle üniversite gençliğinin bu yöndeki talepleri uzun zaman karşılık bulmaz. Necip Fazıl dergiyi çıkarmak yerine, dinamik iklimini 1973 yılında kurduğu Büyük Doğu Yayınlarına bırakır. Buna karşın, acele etmeksizin, kadro kısırlığına ve oluruna bağlama tesellisine düşmemeyi ön planda tutarak şartların oluşmasını beklemektedir. Kitap yayıncılığı ile onun somut iklimi olan dergiyi bir araya getirmek maksadıyla defalarca girişimlerde bulunulmuş ama bu gerçekleşmemiştir. Necip Fazıl'ın niyeti yayınevinin temelleşmesi, nizam bulması ve ondan sonra teşkilatlı

30 Necip Fazıl, *Çerçeve* 5,s.79-80

bir biçimde hareket edilmesidir. 8 Şubat 1974'te yayımlanan "Büyük Doğu Etrafında" başlıklı yazısı teşkilattan kastın ne olduğu açıkladığı kadar *Büyük Doğu*'nun merkezîliğine vurgu yapışıyla da önemli bir yazıdır. Şu satırlar bu çerçevede okunabilir:

> "30 yıldır Büyük Doğu, beni, 30 kişilik bir orkestranın her âletini, eliyle, ağzıyla dirseğiyle, diziyle, ayağıyla, tek başına çalmaya, virgülünden ana başlığına, en küçük unsurundan vitrin tertibine kadar bir şeyi sırtlamaya memur bir çilekeş yaptı. Artık buna tahammülüm kalmamıştır. Gücümü yitirdiğim değil de, şunun için tahammülüm kalmamıştır ki, bugün yüzbinlere varan Büyük Doğu gençliği içinden artık bu davanın işçilik tarafını idare edebilecek ve benden yalnız fikri faaliyet bekleyecek bir zümrenin billurlaşmış olması lazımdır; ve eğer hala böyle bir zümre billurlaştırılmamış bulunuyorsa bu davanın iş ve aksiyon cephesini miras bırakabileceğimiz bir nesil istidadından yoksunuz demektir. İşte bu mahrumluğun malikiyet haline geldiğini gösterecek mesut güne kadar didinmek ve Büyük Doğu'yu o gün çıkarmak karar ve azmindeyiz.
>
> Aynı derdi bugünün 'aceze basın' adını verdiğim mukaddesatçılık iddiasındaki bazı gazetelerinde de görebilirsiniz. Şu farkla ki, onlardan hiçbirinin başında, bütün yükü sırtlayıcı bir kafa olsun, mevcud değildir.
>
> Kısacası ve açıkçası, iş ve amel planında asıl mevcut olmayan, bir türlü olmayan, biziz; ve bize vücut vermesi için gözyaşlarımız avuçlarımıza dökülerek Allah'a yalvarmak borcundayız.
>
> Bu işin keşke ıstırabını olsun yüklenebilsek…
>
> Istırap çeken, erer."[31]

Aynı minvalde 1975 yalında yayımlanan *Bâbıâli* kitabının bir izah sadedinde sunuşunda yer alan şu satırlar da dikkat çekmektedir:

> "Eğer benim gayem ilâhi rıza olmasaydı da bu çeşit insanları kurtarmak olsaydı onları kurtuluşa asla ehil saymaz, bir köseye çekilir, «Allah'tan başka kelime etmez, yalnız nefsimin tezkiyesiyle uğraşır ve işte bu kabil marka Müslümanlarından el etek çekerdim
>
> Bakın, ben ne yapmaktayım.
>
> 30 küsür yıldır canımı dişime takarak ve küfür kilerinden ekmek yemektense İslâm çilehanesinde aç kalmayı tercih ederek, bu soydan Müslümanların kurtuluşa istihkakları noktasından değil de, birgün bu

31 Necip Fazıl, *Çerçeve 5*, s.139.

> dâvayı en geniş çapıyle temsil edecek yeni gençliğin hakkı bakımından ve o hak yolıyle ilâhi rıza için didinmekte, çırpınmakta, yırtınmaktayım Verdiğim iki cepheli muharebede de, düşmanlarım, İslâm'a dışından saldıranlarla onu içinden pörsütenler Yâni kâfirler ve kabalar."[32]

Nihayet *Büyük Doğu* yedi yıl aradan sonra tekrar çıkarılır ve kendisini matbuat ve fikir dünyasının merkezine koyar. Beklenen *Büyük Doğu*'nun 16. devresinin ilk sayısı 8 Mayıs 1978'de neşredilir. Dergi çıkıncaya kadar *Sabah*[33] gazetesinde "Çerçeve" yazılarına devam eden Necip Fazıl, 8 Mayıs 1978- 5 Haziran 1978 tarihleri arasında 5 sayı süren *Büyük Doğu*'ları çıkardığı süre boyunca bu yazılarına ara vermiştir. Bu dönemdeki *Büyük Doğu*'nun ilk sayısının kapağında "Nuh Tufanı" hatırlatması vardır, azgın dalgalarla boğuşmakta olan geminin üzerinde *Büyük Doğu* adı yazmaktadır ve gemi kurtuluş ümidi olarak takdim edilmektedir. Necip Fazıl, *Rapor* adlı seriyi yayımlarken Büyük *Doğu*'nun "haşmetli bir ada haline" geleceği beklentisindedir. Adanın zirvesinde *Büyük Doğu* kalesi yükselecek ve "büsbütün çekilecek suların meydana vuracağı ovayı kontrol altında tutacak bir tepe" olacaktır. *Büyük Doğu*'nun çıkarılamayışını mantık hüccetlerinin en güçlüleriyle açıklarken dört grubu ciddi olarak eleştirir:

> "İşte ruhu pörsümüşlerin hali!.. Herşey ucuzladıktan ve ayağa düştükten sonra boy göstermeye kalkan bu tiplerle hiçbir işimiz kalmamış ve olanca takdir ve anlayış ümidimiz, yeni gençliğe bağlanmıştır. Onlar yetişecek, gelişecek, kendilerinden daha hararetli çocuklara baba olacak, İslâm ateşiyle dolu ruhlarını dölleştirecek ve böylece yepyeni bir İslâm milletine tohumluk ve fidelik kuracaklardır. Başka hiçbir yol yoktur!.."[34]

Necip Fazıl açısından bakıldığında, "memleketin sahipsiz durumunda olanca hüviyet ve mahiyetiyle meydan yerine dikilmek ve bunun

32 Necip Fazıl, *Bâbıâli,* Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1999.

33 Bu gazetede yazı yazmasının sebebini şöyle izah eder Necip Fazıl: "Her şeyden önce bildireyim ki, bunca neşir vasıtası arasında benim 'Sabah'ı seçişim onun hiçbir partiye borazanlık yapmadığı, sâf ve halis İslâm karakterini ifadede en az pürüzlü ve en çok dikkatli gazete olduğu, tek kelimeyle ihlâs ve mücerret hak ölçüsüyle sağ basında müstesna bir mahiyet arzettiği sebebine dayanır. Bu sebeple bir de onun, kalemime ve görüşlerime inandığı ve gerekirse, işine gelmiyecek hırpalayışlara kadar sütunlarını bir halı gibi önüme serdiği ve hiçbir nefsaniyet gütmediği fâziletini ilâve etmeliyim." Necip Fazıl, *Çerçeve* 6, s. 170.

34 Necip Fazıl, *Rapor* 1/2 Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2009 s.104.

için *Büyük Doğu* adıyla malum olan bombayı ortaya atmak"[35] büyük bir vazifedir. Derginin bu sayısında en büyük tehlike reform şeklinde sunulmakta, onların batıl fikirleri olarak tavsif edilen mezhepsizlik, Vehhabilik gibi yaklaşımlar çok ağır bir dille yerilmektedir. Sadece reformculuğun ne anlama geldiğine ya da bu alanın ampirik içeriğinin tam olarak ne olduğuna odaklanılmaz. Müslümanların duygusuz, fikirsiz, hareketsiz ve medeni terakkiler önünde anlayışsız kalmalarının sorumluları olarak İbni Teymiye, Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve bu sarıklıların yolundan giden sarıksız Mısır edipleri ve reformcular Mevdudi ile Muhammed Hamidullah ve onların Türkiye'deki çömezleri olarak Lütfi Doğan, Tayyar Altıkulaç, Hayreddin Karaman ve Bekir Topaloğlu görülür. Buna karşın İslâm gençliğinin fikir ve sanattaki hamle olgunluğunun hazırlayıcısı bir kadro açıklanır. Bahri Zengin, Cahit Zarifoğlu, Cemil Meriç, Erdem Bayezit, Mehmet Akif İnan, Nuri Pakdil, Zübeyir Yetik, Mehmet Şevket Eygi gibi isimlerin yer aldığı bu liste biraz daha genişletilecektir.[36] *Büyük Doğu*'nun sonraki sayılarında bu isimlerin yazıları yayımlanmaya başlarken yazıların bir kısmında bu derginin merkeziliği öne çıkarılır.

1970'lerin ikinci yarısı, yeni İslâmcı aydınların, kendi rüştlerinin ispatı olarak grupçuluk, hizipçilik, particilik çıkmazını aşma sürecinde bir çözüm olarak telakki ettikleri üstatlar ve ağabeyler düzeninin reddi odaklı tartışmaların hız kazandığı yıllardır. Bu ortamda Necip Fazıl'ın etrafında kümelenen aydınlara göre *Büyük Doğu* yeniden hizipler üstünde mutlak fikrin merkezi olarak herkesin yeniden derlenip toparlanacağı bir kuvvet ve kudret mihrakı olarak formüle edilir. Daha sonra MSP'lileşen *Mavera*'da bulunmaya devam ederek üstadı büyük hayal kırıklığına uğratan isimlerden Mehmet Akif İnan selamlama yazısında *Büyük Doğu*'nun Cumhuriyet devrindeki merkezî rolünü şu satırlarla anlatacaktır:

> "Bugün görünürlerde kim varsa; eli kalem tutan, dili lâf edebilen kimler varsa aramızda eğer bunların eylemlerinde bir seviye görülüyorsa, mutlaka Büyük Doğu ocağından yetişmeleridir. Her kim dâvaya hizmet zannıyla boşuna kürek sallıyorsa, onlar da Büyük Doğu'dan hisse ve nasip almamış olanlardır."[37]

35 Necip Fazıl, *Çerçeve* 6, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2010, s. 69.

36 *Büyük Doğu,* 16.Devre, 34. Yıl, 8 Mayıs 1978, sayı: 1.

37 Mehmet Akif İnan, "Selamlama" *Büyük Doğu,* 16. Devre, 34. Yıl, 15 Mayıs 1978, sayı: 2, s.3.

Necip Fazıl ise öteden beri davanın ancak taarruz ruhiyle zafere ulaştırılabileceği kanaatindedir. *Hesaplaşma* adıyla yayımlanan konferanslarından birinde "Şimdi geç bakalım, geçebilirsen çamurdan!" der ki, bu ifade onun meydandaki anlayışlara ilişkin nihai yargısıdır.

> "30 küsur yıllık mücadelemizde, küfür, din adına, hem iyiye ve doğruya, hem de kötü ve yanlışa hayat hakkı tanımayan bir buz dağı mahiyetindeydi. Biz onu, soğukta avuçlarımızı hohlarcasına, tek başımıza ve destanlık çileler pahasına nefesimizle erittik. Şimdi geç bakalım, geçebilirsen çamurdan!..."[38]

Memleketin bütün meselelerini çerçeveleme iddiasıyla hazırlanan *Rapor* dizisinde ise bunun devamı mahiyetinde şunları ifade edecektir:

> "Buz dağı eridi ama, hemen ardından, o zamana kadar tahtakurusu sürfeleri gibi deliklerinde uyuyan birtakım haşarat peydahlandı. Bunlar, ortalık yumuşar yumuşamaz, sanki meydan kendileri için temizlenmiş gibi, nefslerine tezahür hattâ nümayiş ve tasarruf hakkı arayan, kılavuzluk ehliyetini yalnız nefslerinde gören cehalet ve hizmetlere ihanet grupları..."[39]

Metih Siyasetinden Mahfuz Tutulan Zemmetme Hakkının Kullanımına

Millî Nizam Partisinin kuruluşundan[40] 1974 yılındaki Millî Selamet Partisi- Cumhuriyet Halk Partisi koalisyonuna kadar Necip Fazıl'ın Millî Görüş hareketine bakışı genel olarak olumlu ve ümit vadeden bir mahiyet arz eder. Elbette bu partilere gönül veren çevreler onun nazarında, büyük ekseriyetle İslâmî incelikleri kavramaktan uzaktır fakat bu durum onların tertemiz Müslümanların bir halkası olduğu gerçeğini değiştirmez. Millî Nizam Partisi'nin savunulduğu 1970'lerin ilk yıllarında bu parti meselesinin sadece basit bir parti meselesi olma-

38 Necip Fazıl, *Hesaplaşma,* Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2009

39 Necip Fazıl, *Rapor 1/2,* s.76.

40 MNP kurulmadan önce, Adalet Partisi (AP) içinde bulunan ve meclisin bodrum katındaki mescitte namaz kılmakla yetinenlerin değil de, İslâm'ı bodrum katından çıkarmak isteyen gerçek Müslümanların Osman Turan'ın ihracından sonra Adalet Partisinde kalamayacaklarına değinmiş olması bir parti arayışının olduğuna işaret eder. Necip Fazıl, *Hâdiselerin Muhasebesi 3*, s. 131.

dığı tam aksine MNP'nin dünya görüşünü *Büyük Doğu*'dan devşirdiği söylenecektir.[41] Necip Fazıl'ın, Millî Nizam Partisi'nin kapatılmasının ardından kurulan Millî Selâmet Partisi'ni değerlendiren pek çok yazısı vardır. "Çerçeve" adıyla kitaplaştırılan gazete yazıları MSP etrafında yaşanan tartışmaları, gelgitleri ve eleştirileri yerli yerine oturtabilmek açısından kronolojik olarak okunduğunda pek çok husus netlik kazanacaktır. Ona göre, 1973 seçimlerinde sandık başına gidenlerin MSP'ye vermiş oldukları "gayesi muayyen, gayretli ve hamleli zümrenin desteği" İslâm olmaksızın anlaşılamayacak bir destektir. Yüzde on bir nispetinde oy alan partinin ideallerin ideali uğruna gayret sarf etmesinin zarureti açıkça ifade edilir:

> "İşte Millî Selamet Partisinin, üfledikten sonra bunca geniş sirayet sahasını ortaya çıkardığı, namütenahi ince ve girift dava!...
>
> Şimdi iş, bu partinin, sadece tek kelimesiyle bu kadar itibar gördüğü davayı kitaplaştırabilmekte, onun kitabını yazabilmekte... Söz, hareket, teşebbüs, plan; toprak üstünde (buldözer) şoförü, toprak altında da maden amelesi gibi çalışma ve nihayet bütün bir dünya görüşü ve ona bağlı aksiyon işi olan bu dava, kendilerine böyle bir borç yüklemiştir.
>
> Duam 'İnşallah uhdesinden gelirler!' demekten ibarettir."[42]

Bu satırlarda, MSP'den beklentinin hayli yüksek olduğu görülmektedir. Çünkü o yıllar itibariyle, yüz yıllık bir geçmişi bulunan siyasi particilik tarihinde "ilk defa katıksız ve pazarlıksız ve Türk'ün ruh köküne bağlı bir teşekkül, en olmayacak ve en korkulu engeller karşısında millî vicdandan fışkırmayı ve Millet Meclisinde onda biri aşkın bir kadroyla köprübaşı kurmayı bilmiş" bir siyasî teşekkül olarak değerlendirilmekteydi. Bu partiden beklentiler hükümet teşekkülü ve bu esnada Millî Selamet Partisinin tutumunun belli olduğu ana kadar sürmüş ve önce parti takdir edilmiştir. MSP'nin Halk Partisinin koalisyon teklifine hayır demesi alkışlanmış, bu tavır "Türk ruh kökünün ilk filizinin boy vermesi" şeklşnde yorumlanmıştır. Necip Fazıl'ın, Millî Selamet Partisinin bu tavrının takdir edilmesine mesnet teşkil eden ifadeleri kendisinin tam otuz yıldır süregelen "ideolocyası, mimarisi, çilesi, mücadelesi tez ve antitez cepheleri üstündeki destanlık emek hakkı"na

41 MNP açıldığında bu partinin aksiyon kadrosunda yer almamış olmasına karşın, fikriyatında büyük paya sahip bulunarak, sonunda inkisara uğramak ihtimali olsa bile milletçe tutmak borcundayız" der. Bakınız. Necip Fazıl, *Hâdiselerin Muhasebesi 3*, s.183.

42 Necip Fazıl, *Çerçeve 5*, s.82.

sahip olmasıyla izah edilecektir. Dahası MSP'nin meclisteki ilk davranışıyla "Sırat Köprüsünün başındaki kontrol kulesinden geçerek" parlak bir çıkış elde ettiğine işaret edilecek, aynı bütünlük korunduğu takdirde büyük zaferi ummakta hiçbir maninin bulunmadığı öngörüsü dile getirilmiş fakat ilk davranışta ufak bir kekemelik olarak addettiği birtakım zaaflardan dolayı uyarı mahiyetinde birtakım hatırlatmalar da yazılmıştır:

> "Artık yüce davanın, misilsiz bir vekar, heybet, dikkat ve siyasetle Mecliste hisarını korumasını ve küçük, günübirlik nailiyetlerin tuzağına düşmeden, dimdik ve dopdolu heykelleşmesini beklediğimiz Millî Selamet Partisini, 40 yıllık yazı hayatımda hiçbir şahıs ve zümreye göstermediğim gönül bağıyla tebrik ederim.
>
> Daha ilk davranışında bu kadar medhe layık gördüğüm Millî Selamet Partisini, naziklerin naziği, çetinlerin çetini bu yolda en küçük istikamet şaşkınlığına düşecek olursa aynı derecede zemmetmek hakkını da mahfuz tutar ve ona, yerlerin ve göklerin yaratıcısından selamet dilerim."[43]

Meclisteki parti ve milletvekili sayısı MSP'yi kelimenin tam manasıyla "anahtar parti" konumuna getirmiştir. Bundan dolayı parti, Necip Fazıl'a göre, her koalisyon ihtimalini "inceler incesi bir gözle" değerlendirme mesuliyetiyle yüz yüze kalmıştır. Onun partinin ilk ve sonraki oluşlarını muhasebe sürecinde her şeyden çok meclisteki koalisyon görüşmeleri ve neticesi etkili olmuştur. Millî Selamet Partisinin mecliste Halk Partisine "lehimlenmeyi kabul etmesinden" sonra öyle bir vaziyet ortaya çıkmıştır ki, Necip Fazıl daha evvel eleştirdiği Adalet Partisine ardından da Milliyetçi Hareket Partisine yaklaşmıştır. Gelgelelim bu birdenbire olmamış zamana yayılmıştır. Millî Selamet Partisi yetkililerinin koalisyona razı olması Necip Fazıl'ı kötümserliğe ve karamsarlığa düşürmüştür fakat partinin bir tehlike şuuru veya basiret hesabıyla hareket etme ihtimalini daima aklında tutmuştur. Öyle ki, partinin basiretli hareketiyle utanmasını gerektirecek bir durum vuku bulursa bunu bile büyük bir saadet addedeceğini açıkça yazmıştır.

Bu süreçte Millî Selamet Partisi ve lideri Necmettin Erbakan Necip Fazıl tarafından üslubu günden güne sertleşen bir şekilde gazete yazılarında yerden yere vurulmuştur. Hiç şüphesiz partinin lideri sayesinde "cüce politika cenderesinde" makam hırsıyla ezilerek oyuna gelmiş bulunmasından ve ismiyle müsemma olamayışı sebebiyle derin bir ıstırap

43 Necip Fazıl, *Çerçeve 5*, s.89.

ve inkisara düşen yazarın satırlarında, partinin emeksiz ve çilesiz bir şekilde vücut bulduğuna dair ifadeler de yer bulacaktır. Necip Fazıl nazarında, partinin lideri, partiyi sivri kayalıklar boğazından ustaca daha başka bir deyişle "kahramanca" geçirebilme kabiliyetine malik değildir. Bu yüzden siyasî olarak yapmış olduğu muhasebelerde de *Büyük Doğu* varisliği ve onun gençlerce temsili konusunun öne çıktığı görülür:

> "Evet, gençler!... Ortalama yaşları 40-45 etrafındaki bu gençler, Büyük Doğu'nun ilk çıkış hengamesinde henüz büluğa ermemiş çocuklardı; ilk gençliklerini en çetin devremiz 1945-50 arasında idrak ettiler; ve şer'i büluğ çağı olan 40 yaşlarında kıvamlarını buldular.
>
> Allah ve kulları önünde onları manevi süt evlatlarım bilmek, taraflarından da süt babaları sayılmak hakkını daima elde tutacağını belirtmeliyim. Bu hakla da, Hakka uygun veya Haktan uzak taraflarını ortaya dökmekten kaçınmayacağımı bildirmeliyim. Ayrıca kaydetmeliyim ki; onlardan da benim bu hususiyetimi kendi öz nefs murakabelerine bağlı bir hak kabul etme asaletini bekliyorum."[44]

Necip Fazıl, Millî Selamet Partisi ve lideri hakkında İslâm'ın merkezi düşmanı gördüğü CHP ile kurduğu koalisyon hükümetindeki icraatlarından dolayı en ağır ifadeleri kullanmaktan imtina etmez. İman, dava ve gaye manzumesinin tahribatçısı olarak görmese de önündeki en büyük engellerden biri olarak tasvir ettiği Necmettin Erbakan'ın hükümetin fiyat zamlarını TRT'de savunması, Millî Eğitim Bakanlığı'ndaki komünist kadrolaşmalara göz yumması, İslâmî davaya dair tek çıkış yapmaması, 163. Maddenin kaldırılması konusunda herhangi bir girişimde bulunmaması, yapılan eleştirileri kabul etmemesi gibi hususlar siyasî ardılın eleştirilmesinde öne çıkan konular arasındadır. Erbakan, nefs muhasebesinden topyekûn mahrum bir siyasî kişilik olarak tasvir edilir ki, bu onun içtimaî, siyasî ve iktisadî kanaatlerinin hatalı olmasına bağlanır. Dahası özel toplantılarda Necip Fazıl'ın yaptığı acı tenkitlere Erbakan'ın "nefis bir fikir ziyafeti verdiniz" tarzında "sinsi" cevaplar vererek mukabelede bulunması tartışmanın günden güne hissileşmesine zemin hazırlayacaktır:

> "İçimde umulmaz bir yara olan Millî Selâmet Partisinin ukdesi işte bu noktada toplanıyor!
>
> Bu Parti, sadece başındakinin; Millî Selâmet Partisinin ukdesi işte bu noktada toplanıyor!

44 Necip Fazıl, *Çerçeve 5*, s.89.

> Bu Parti, sadece başındakinin; başında baş olmak ve etrafına kartondan adamlar dizmekten başka fikri olmayan baş efendisinin, İslâm için hükûmet yerine hükûmet için İslâm politikasını gütmesi ve ayrıca hükûmet içi ve dışı İslâm stratejisine kayıtsız kalması yüzünden bugün, baştan başa bir inkisar zemini haline gelmiştir.
>
> Allah diyenleri ayaklarını öpmek için çağıran adamın ilk borcu, bu daveti kendi ayaklarını öptürmek için yapmadığını ispat etmektir ki, o da tutulan yolla bellidir.
>
> Asıl belli olan, masumlar Partisinin mutlaka başını değiştirmek mükellefiyeti!.."[45]

Bununla bağlantılı olarak, Necip Fazıl, 1977'de yazdığı kimi yazılarında destanlık çilelere katlanmak pahasına, "ruh hamurunu yoğurmak ve mayasını tutturmak için kırk yıldır didindiği" mukaddesatçı gençliğin merkeziliğini yapan Millî Türk Talebe Birliği'nin bazı eller tarafından yıpratıldığına temas edecektir. Necip Fazıl, bu teşkilatın daha evvel olduğu gibi meydanı boş bırakmadan, mukaddes gayeyi pasifliğe itmeden mücadelesine devam etmesi gerektiği düşüncesindedir. Bu konuda yazdığı yazılarının başlığı da üzerinde durulmayı hak etmektedir. Konu hakkındaki iki yazının üst başlığı "Evlatlarıma Hitap Ediyorum!" şeklindedir, Necip Fazıl yazıların ilkinde ağlanacak hal üzerinde durmuş ikincisinde ise davayı yerde süründürme pahasına şu veya bu parti çıkarına uyanlara ve onlara kapılanlara hakkını helal etmeyeceğini belirterek MSP'nin bu teşkilatla olan münasebetini eleştirmiştir.[46] Ona göre, *Büyük Doğu* teknesinde yoğrulan ve en güzel kıvamını bulan bu teşkilatın zamanla donması her şeyden evvel ümit ve azim kırıcı bir gelişmedir. Bu süreçte muhataplarını değiştirmek zorunda kalan Necip Fazıl, büyük toplantılar, seminerler ve konferanslarla Ülkücüler topluluğunu ruhî muhtevaya kavuşturmaya çalışır ama bu devrin şiddetli siyasî ortamı yüzünden akim kalır. Nihayet hiç beklemediği bir anda MSP'nin gençlik teşkilatı Akıncılar'dan kopan "Akıncı Güç" *Büyük Doğu* için umut verici bir gelişme olarak yorumlanacaktır. Bu grubun, kendi adlarıyla çıkardıkları dergilerini kapatarak *Büyük Doğu*'ya katılma kararı alması, Necip Fazıl tarafından, kırk yıldır aranan gençliğin "heykel kalıbı" olarak takdimini mümkün kılan önemli bir gelişmedir.[47]

Aslında Necip Fazıl'ın MSP'ye dönük eleştirilerinin zaman içinde sertleşmesi bu partinin, daima kendisine zıt hükümet kumaşlarına

45 Necip Fazıl, *Çerçeve 5*, s.189-190.

46 Necip Fazıl, *Çerçeve 5*, s.218.

47 Necip Fazıl, *Rapor 7/8,* Büyük Doğu Yayınları, İstanbul,2009, s.11.

yama olmayı kabul etmesinden; hakikatini, haysiyetini, samimiyetini yitirdiğini düşünmesinden kaynaklanır. Kısacası MSP, onun nazarında, mutlak ve muazzam bir davanın liyakatsiz, dirayetsiz, ferasetsiz ellerde harcanmasından dolayı artık çok zor kalkabilir hale gelmiş hususî bir partidir. Bu halden kurtulmasının yegâne yoluysa, lider başta olmak üzere partinin yönetim kadrolarının/ kaptanların tasfiye edilmesidir. Partinin en büyük noksanı, "yüksek İslâm stratejisini güdümleyebilecek kurmaylar heyetine malik bulunmaması, başındaki kaptan paşanın da zaten böyle bir kadroya tahammül edememesidir."[48] Yoksa gemidekilerin herhangi bir kusuru yoktur çünkü onlar, "tertemiz, saf ve samimi" insanlardır.

Ne var ki Necip Fazıl, defalarca kaydettiği üzere, "samimiyetsiz, aşksız, hikmetsiz, kuvvetsiz ve nefs planında dava esnaflığına girişen" bu partiye İslâm dışı sebeplere tutunarak çatanları da eleştirmekten geri durmayacaktır. Erbakan ve MSP'yi iman ve İslâm'a zıt hareket noktalarında suçlayanlar karşısında partiyi savunacaktır. Nitekim *Millî Gazete*'den ayrıldıktan sonra 29 Ekim 1977'de kaleme aldığı yazıda MSP'yi eleştirmesinin altında yatan sebepleri daha anlaşılır kılacak olan şu satırları yazacaktır:

> "Biz, en büyük hicranımız takip ettiği stratejinin sakatlığını görmekten gelen Millî Selamet Partisini tenkid ederken, bu hakkı sadece müslümanlığımızdan alıyor ve bu stratejiyi İslâm hikmet ve dirayetine uymamakla suçluyoruz. Yoksa onları müslümanlık yolunda gördükleri için kötüleyenlerin bize katılmalarını nefretle reddediyoruz.
>
> Bizim:
>
> — Yazık, Müslüman olamadınız! Berbad ettiniz!
>
> Dediklerimize:
>
> — Tuh, Müslümansın! Berbad ediyorsun! Diyenler, bu partiyi körü körüne savunanlar ve dâvayı harcadıklarını görmeyenlerden nazarımızda nâmütenahi defa beterdir.
>
> Millî Selâmet Partisine küfürden gelen her hücum bizedir ve karşısında her defa bizi bulacaktır."[49]

Gelgelelim, bu gelişmelerin de etkisiyle 1978'in ortalarına doğru bütün mukaddesatçı gençliği temsil ettiğini varsayan "İslâmcı gençlik"

48 Necip Fazıl, *Çerçeve 5*, s. 264.

49 Necip Fazıl, *Çerçeve 5*, s.184.

Necip Fazıl'ı daha açık bir şekilde eleştirmeye başlar. Necip Fazıl, bunun sebebi olarak, MSP'lileri görür ve bu eleştirilerin düdük işaretiyle merkezden verildiğini ve ardından kendisine saldırılmaya başlandığını düşünecektir:

> "İslâmcı gençlik" yaftası altında bana saldıranlar, MSP güdücülerinin tek tek Büyük Doğu annesiden vücut bulma birer sakat doğum belirttiklerini düşünmek ve ona göre anneyi dinlemek yerine, sanki dışarıdan ve İslâma karşı bir taarruz gelişmişçesine beni hedef tuttular. Unutmadan, arlanmadan, gaipler âleminden bir haşyet duymadan mektup ve telgraflarla etmedikleri küfür bırakmadılar.
>
> İş bununla da kalmadı; bizzat benim, kucağımda emzirdiğim, üzerlerine titrediğim, Büyük Doğu emanetine lâyık sandığım ve hususî kadromuza aldığım olgun yaştaki gençler de, son anda birer MSP'li geçinmeye kalktı; ve bu parti bahsinde benimle harfi harfine mutabık iken birdenbire ayak diremek gibi asaletsiz bir cesaret gösterdi. Hele içlerinden biri, bir MSP organında maskeli bir imâ üslûbiyle benim müslümanlar arası fitne çıkardığım iddiasına kadar vardı; ve 'sen de mi Brütüs?' hitabında fazilet ve sadakat yoksunluğu misaline nazîre yazmış oldu.
>
> Ve hele bir MSP'li var ki, Anadolunun bir köşesinde "Hürriyet Gazetesi A.Ş. bâyii" damgasını bir iftihar mühürü diye bastırdığı mektubunda benim için, 'öldüğü zaman cenazesini Türkçüler kaldırsın!' diyecek kadar denî…
>
> Eski bir beytim malûm
>
> *Son gün olmasın dostum, çelengimi top arabam;*
> *Beni alıp götürsün tam dört inanmış adam…*
>
> Henüz sağken şu kadarını söylemek isterim ki, Hak, benim tabutum altına girecek dört ve ardından gelecek birkaç kişiden hiçbirinin dindar geçinen bu sefillerden olmasını nasip etmesin."[50]

Necip Fazıl'ın, ilk defa Temmuz 1978'de basılan *Rapor 4*'te[51] MSP'ye

50 Necip Fazıl, *Çerçeve* 6, s. 77-78.

51 Necip Fazıl, sadece *Rapor 4*'te değil, ilk defa 15 Şubat 1976'da basılan *Rapor 1*'de de Milli Selamet Partisini eleştirir. Buradaki ele alışı daha *Rapor 4*'teki kadar detaylı değildir fakat meselenin nirengi noktasını ortaya koyacak satırlar da yok değildir. Sözgelimi şu satırlar, ilerde müstakil olarak ele alınacağı vaat edilen hususların derli toplu bir şekilde sunumu olması hasebiyle önemlidir: "Büyük Doğu ideolocya ve idealinin (aksiyon) plânına geçirilişinde kendi başına hareket ettiği, bir nevi düşük çocuk mahiyetinde kaldığı ve aynı ideolocya ve idealin fikir murakabesinden daima uzak durduğu ve ancak "dirayet" ve "kiyaset" mefhumlarınca ifade edilebilecek olgunluk ve erginliği gösteremediği kanaatinde olduğumuz bu

karşı almış olduğu tavır devrin gençleri ve okur yazarları tarafından çeşitli platformlarda eleştirilir. Onun, MSP'ye dönük tavrının İslâm'ın manevi şahsiyetine zarar verdiği, İslâm davası güden insanları alenen tezyifin yanlış olduğu oysa bazı hadislerin Müslümanların ayıbını örtmeyi ve zorlaştırmak yerine kolaylaştırmayı emrettiği şeklindeki eleştirilere verdiği cevap şöyledir:

> "İslâmın manevî şahsiyetine zarar verici değil, o, şahıslardan münezzeh şahsiyeti koruyucu ve savunucu.... İslâmın manevî şahsiyetini bu adamlar mı temsil ediyor?
>
> (...)
>
> Şahsı kendi plânında tezyif etmek hatâdır. İş içtimaî dâva bayraktarlığına gelince şahıslar vazifelerine uzak kaldığı nispette tenkid ve tezyif istihkak kazanırlar. Şahsen ikaz... Bu hususlarda neler yaptığımı, ne çapta bir sabır gösterdiğimi Rapor 4'de görmediniz mi? Parçalamak yerine birleştirme... Operatör, yanlış yapıştırılmış kemikleri kırar, parçalar ve sonra birleştirir, bütünleştirir. Öyleyse biz bölmeye değil, bütünleştirmeye bakıyoruz.
>
> (...)
>
> Hadîsin emrettiği ayıpları örtme ahlâkı, biraz evvel de belirttiğim gibi, fert çevresinde kalanlara ve ayıplarını cemiyet meydanı (Agora)ya dökmeyenlere aittir. Yoksa iş ortalığa dökülecek ve prensipleştirilecek olursa en şiddetli biçimde teşhir ve tecziye

Parti, mevkii ve hedefini tayin edememenin kurbanı olmak yoluna girmiş ve bu acı hakikat son ara seçimlerinde bütün açıklığıyla ortaya çıkmıştır. Bu Parti, 1973'de umulmadık şekilde meclise 50 mebusla gelince, Allahın kendisine meccanen ve en ince bir imtihan cilvesiyle lütfettiği tepeciği müstahkem mevki haline getireceğine, aşılmaz ve sarsılmaz istihkamlarla çevrili bir hisar yükseltip içine çekileceğine, hiçbir hükümete katılmayacağına ve zamansız hiçbir huruç hareketi yapmayacağına, daima ve topyekûn muhalefette kalacağına, bütün olamayış ve meydana gelemeyişlerin sırrını kendi (antitez) inde göstereceğine ve gerçek oluş anahtarının rozet yerine kafasında bulunduğunu ima edeceğine, ortada ne kadar zaaf varsa dâvası lehinde semerelendireceği, asla küçük ve bücür oluşlara veerişlere yanaşmıyacağına, "hep" cilikten vazgeçmiyeceğine, zerrece taviz vermiyeceğine, millet tarlasını genç fidanlar ve yeni ekinlerle donatacağına, yepyeni bir (diyalektik) ve muazzam bir kültür ve telkin savasına girişeceğine, sır dolu bir (strateji) yolundan istikbalini hazırlayacağına ve gününü bekliyeceğine ve böylece 1977 seçimlerini kollayacağına; evet, yalnız bunları yapacağına, en hasis şekilde hükümet payları koparmayı kâr saymış ve nihayet beliren yıpranma ve harcanma eşiğine ayak basmıştır. Bu da, murakabesiz şekilde Büyük Doğu çeşmesinden su içerek gelişmiş ve yetişmiş olan Milli Selâmet Partisinin yüreğimizde açtığı en derin yaradır." Necip Fazıl, *Rapor 1/2*, s. 25-26.

> edilmesi gerektiğine bağlı nice hadîsler vardır. Kolaylaştırmak ve soğutmak meselesi prensip fedâkarlığına ve dinden ıvaz vermeye dek gidemez. Bir maddeyi ayıklamak, taramak ve içindeki yabancı nesneleri atmak asıl toplamaya ve demetlemeye hizmettir.
>
> Müslümanlar, zıt gibi görünen kutuplar ve sağlı sollu kanatlar arasındaki ahengi, iman ferasetiyle sezmeye davet ederim."[52]

Fikir ve temayülü hakkında önemli çıkarımlar elde edilmesi açısından, Necmettin Erbakan başta olmak üzere "Büyük Türkiye" ifadesini gündeme getirenler de eleştiriden nasibini alır:

> "Büyük Türkiye diye bir rüya görüyorlar. Onun tahlilini yapmak, terkibini yapmak lâzım… 'Büyük Türkiye'den ne anlıyorlar? Sadece lâf mı? Neyle 'Büyük Türkiye?'.(…)
>
> Büyük Türkiye, ruhların tam bir imarından sonra, onun kölesi olan makineyle ve bütün ilimlerin kıymet ölçüsüyle, 'minicik bir ülke olsam, işte insan haysiyetinin biricik temsilcisi ülke benim' diyecek olan Türkiye'dir.
>
> Böylece 'Büyük Türkiye'yi realite dışına çıkara çıkara, Büyük Türkiye ümidini kaybettiriyorlar bize! Ve maalesef bizden sandığımız bazı dâva sahipleri, işi asıl dâvayı harcamakla yürütmüş ve ümid kapılarını sürgülemiştir."[53]

Necip Fazıl nazarında MSP, 1978 sonlarında artık *Büyük Doğu*'nun "düşük çocuğu" olarak görülecektir. Partiyi uyandırmaya çalıştıysa da tüm gayretleri boşa çıkmış ve kendisi korkunç bir hayal sukutuna uğramıştır. Partinin Halk Partisinin "stepne lastiği" haline düşmesinin birincil sorumlusu ona göre, "gurur ve inat heykeli" Necmettin Erbakan'dır. Parti hakkında kaleme alınan şu satırlar hem meselenin geldiği yeri hem de halef olarak görülen siyasi oluşuma dair yapılan tenkitlerin mahiyetini kavramak açısından mutlaka dikkate alınmak durumundadır:

> "Bu parti üzerindeki sabrımın, gayretimin, didinişimin, yırtınışımın insan tahammülüne sığmayacağını teslim edenler, kendilerinden kopuşumdaki ihlâs ve hasbîliği, hak ve hakikat zaruretini anlar ve boş adada uzaktan bir gemi bekleyen kazazedeler gibi ufukları tararlar…
>
> (…)

52 Necip Fazıl, *Çerçeve* 6,s.129-130.

53 Necip Fazıl, *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor,* s.51-52

> Zuhurlarına kadar yer altında bir ateş kaynağı gibi fıkırdayan Azîz İslâm Dâvasını toprak üstüne çıkarıp marsıklaştıranlar, hesaplarını bu dünyadan başlayıp Büyük mizân önünde vereceklerdir."[54]

Siyaset, onun yola çıktığı zamandan beri onunla birliktedir. Burada önemli olan nokta Necip Fazıl'ın son yıllarının bizatihi ve bizzat İslâmcı inşanın ışığında ele alınması zaruretinin ortaya çıkmış olmasıdır.

Matbuat Âleminin Sefaleti ve "Mukaddesat Simsarları"

Necip Fazıl, milliyetçi mukaddesatçı çevrelerdeki dergi, gazete ve kitap yayıncılığını da eleştirmiştir. Bu yayınlar hakkında ortaya koyduğu eleştirilerin yoğunlaştığı konular kimi zaman teknik hususlar kimi zaman ehliyetsizlik kimi zaman da reformculuk veya Ehli Sünnet yolundan ayrılmak şeklinde özetlenebilir. Halislik ve millilik yaklaşımlarının hemen fark edildiği bu eleştirilerde "samimiyetsiz mukaddesat tüccarı" ifadesiyle paylanan fikir yoksunu gazeteler millî ruh köküne bağlılık davasının gereklerini yerine getiremedikleri için de tenkit edilir.

Bâbıâli adlı eser otobiyografi olduğu kadar Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'da ve diğer süreli yayınlarda kaleme aldığı yazılardan da yoğun izler taşıyan bir eserdir. Başında yer alan " Bir İzah" başlıklı yazı, bir yönüyle karşısındakilerin otopsisi bir yönüyle de derinden yaralandığının, kalbinin kırıldığının dahası emeklerine küser hale gelişinin meydana çıktığı bir metindir. Belli çevrelere dair düşünce ve sanat zevkinden mahrumiyet ve şeriat inceliklerinden yoksunluk eleştirisinin yönelttiği bu metnin giriş kısmı 1970'lerde Necip Fazıl'ın nasıl bir haleti ruhiye içinde olduğunu anlamaya katkı sunar. Buna mukabil eserde "bizimkiler; ah bizimkiler, vah bizimkiler!" babında gündeme getirilen eleştirilerin ve anekdotların oldukça az olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. Hatırına gelen ve kalemine sızanlardan çarpıcı birkaç satır aktaralım:

> "İhtilâlin getirdiği, yahut getirme şuuruna da malik olmayarak ruhlarda açtığı ihtilâl yüzünden gelen yeni modalara ne buyrulur?.. Milyarder Onasis'in yuttuğu gençlik hapları gibi her derde deva sanılan, İslâm ve Arap dünyasından, bazı sözde dindar Türk mütefekkir mukallitlerine kadar çemberleyici, asrımızın Moskof

54 Necip Fazıl, *Çerçeve* 6, s. 216.

nezlesi (sosyalizm)... Gerçek sakalı sakal içinde kaybettirici çepçevre züppelik kılları... Yetmişine varmışlarda bile favori ve kurbağa dili... İslâm gövdesi içinde İslâm'ın kalbi, tasavvufu bıçaklayanlar... Tasavvuf simsarı sahte velîler, bıyıkları yeni terlemiş müçtehitler... Şucular, bucular... Bölünmeler, ufalanmalar, yırtılmalar, dağılmalar doğranmış bir solucan gibi kopuk parçalar halinde kıvranmalar ve dâva merkezine karşı istiklâl ilân etmeler... Babıâli'de eski sadrazamlık binasının remzlendirdiği hükümetten başlayıp, dönme gazeteci ve Niğdeli kâğıtçıda sembolleşen fikrî ve ticarî iklimiyle, hükümet Babıâli'si ve Babıâli hükümeti üzerinde toplu hüküm: Kiminin saçını yolduğu, kiminin ne yapacağını bilemez olduğu, kiminin eşya adına ne bulursa çaldığı ve üzerine konduğu, kiminin de sırtında şerbetçi tulumiyle maşrapa maşrapa sersemlik ve gıcıklayıcılık ilâcı sattığı bir yangın yeri manzarası...

(...)

Düşünüyorum da, acı acı hayıflanmaktan kendimi alamıyorum. Bugün eğer hafif bir terleme ve İslâm ideâline doğru damlama istidadı gösteriyorsa, bunu da Büyük Doğu'nun 32 yıllık aç ve susuz mücadelesine borçlu olan İslâm sermayesi, ne gün yahudilerin ve komünistlerin kapitallerine denk bir şuur kazanacak?.. Hırsızlık malıymış gibi paralarının üstüne çöreklenenler ve İslâmda o da ellerinden geldiğince para kazanmaktan başka her atılımın imkânsız olduğunu sananlar!.."[55]

Çeşitli gazetelerde fıkra ve makaleleri yayımlanan Necip Fazıl, devrinde, Türkiye'deki gazetelerin satış sayısı, mahiyeti, "som fikir" gazetelerinin günlük gazeteler içerisindeki yeri daha özelde ise "milletin ruh köküne bağlı" olan gazetelerin feci durumu üzerinde birtakım istatistikî veriler eşliğinde çeşitli yazılar kaleme almıştır. Gerçek sağın "Bâbıâli" denilen "Bâbıâdide", yüz binin üstünde satan ve halis gazeteyi veren tek neşir vasıtasına bir türlü erişemediğini defalarca yazmıştır. Solun ise her zaman satışı inmez/çıkmaz, sabit satış oranına sahip, okuryazar desteği arkasında olan ayrıca gazetecilikte hünerli ve tertipli bir gazeteye sahip olduğunu gıpta eden cümlelerle anlatır. Buna karşın, Müslümanların cephesinde böylesine hünerli bir gazetenin bulunmadığını ve bunun kökünde yatan sebebin çok derinlerde ve girift olduğunun altını çizer.[56] Her ne kadar kendisi "kapısındaki eşikten damındaki kiremidine kadar öz eserim" dediği *Büyük Doğu* haricindeki çeşitli gazetelerde

55 Necip Fazıl, *Bâbıâli*, s. 327.

56 Necip Fazıl, *Çerçeve* 6, s. 168.

türlü sebeplerden dolayı[57] yazı yazmışsa da, "benim" diyebileceği vasıfta bir gazetesinin olmadığı kanaatindedir. Necip Fazıl nazarında, kurulduğu günden itibaren "Türk'ün ruh kökünü tahripten" başka gaye ve memuriyeti olmayan matbuat yüzde yetmiş oranında ahlakı takrip etmekte, yüzde yirmi nispetindeki sol fikir tezgâhıyla da milletin dinine, imanına, mukaddesatına ve maneviyatına taarruz etmektedir. Dindar görülen sermaye çevreleri ise, 1960 gece baskını sonrasına kadar İslâmî şuur ve hassasiyet noktasında oldukça çekinik davranmış, vecd, hayatiyet ve fedakârlık göstermeyerek meydanı boş bırakmıştır. Necip Fazıl, İslâm'a bağlılık konusunun vecd ve aşk kısmında oldukça hassastır, İslâm'ın bütün gerçek değer ölçülerine aşinalığın bunu zorunlu kıldığını farklı yazılarında dile getirir. Bu yüzden en girift fikir ve oluş meselelerini anlama husundaki sınırlılıklarından dolayı birtakım Müslüman düşünürleri açıktan onları savunanları ise isim vermeksizin eleştirir. Bu konuda yazdıklarına bakıldığında, sarf ettiği kelimelerin, kurduğu cümlelerin olanca mimarisini ve hakikatini tek kelimeyle özetlemek gerekirse zelilleştirme kelimesi ile ifade etmek mümkündür.

Öte yandan Necip Fazıl, matbuat dünyasında yaşanan gelişmeleri farklı bir noktadan ele almak gerektiği düşüncesindedir. Milletin ruh köküne yakın gazetelerin içerisinde bulunduğu feci durumun sebepleri aranırken Müslümanların gazete okumadıkları veya Müslümanlık davası güdenlerin dört başı mamur bir gazete kurmaktaki beceriksizlikleri üzerinde durulabileceğini ancak meselenin bu düzlemde ele alınmasının yanlış olacağını belirttikten sonra şunları söyleme gereği duyar:

> "Müslümanların veya Müslüman geçinenlerin kendi ruhlarına bağlı bir gazeteyi korumaktaki zaafları, böyle bir gazeteyi meydana getirmek gayretinde insanların beceriksizliklerine nispetle kıyasa sığmayacak kadar büyüktür. Fakat bu hastayı iyi edememekte mesuliyet daima doktora raci olduğu için, kimsenin hastaya veya hastalığa suç biçmek aklından bile geçmez.
>
> (...)
>
> 1960 gece baskını sonrasına kadar (...) malının ve parasının üzerine hırsızlık malıymış gibi korkuyla oturan ve hiçbir İslâmi şuur, vecd,

57 Necip Fazıl, yazdığı gazeteler hakkında konuşurken "yüksek tirajından faydalanarak aziz davayı büyük kalabalıklara ulaştırma gayesinden" bahseder. Dolayısıyla yazdığı gazetelerin "su sızmaz bir biçimde hakka irca edilmiş" olarak görülmemesi gerektiğinin altını çizer. Kendisinin, yazı verdiği gazetelerin "bütün eşya ve topoğrayasından" sorumlu tutulmak istenmesini, en hafif tabirle "İslâm stratejisini" anlamamak ve kabalık olarak değerlendirir. Necip Fazıl, *Çerçeve* 6, s. 171.

> hayatiyet ve fedakarlık göstermeyen İslâm sermayesi, belki bizim uğraşma ve didinmelerimiz sonunda ayılır gibi olmuş, hafifçe gayrete gelmiş, fakat o zaman da aralarında birlik kurulamaması ve yardıma layık ellerin seçilememesi yüzünden müthiş bir madde ve mana zaafı içinde birtakım türediler itimada layık görülmüş ve bunlar meydanı basmışlardır. Halbuki bunların bu davayı, basit fakat temiz kıyafetli bir gazete kılığına bile bürüyememeleri, bütün dünyayı tarayıcı İslâm gözünün projektörünü yakabilmeleri ve mukaddes davayı yeni zaman ve mekana nakşedici büyük kitabeyi dillendirmeleri tek kelimeyle imkansızdır."[58]

Mevcut gazetelerin gazete olma hüviyetinden uzaklığının ve seslerinin kısık çıkmasının sebepleri üzerine düşünen Necip Fazıl, var olan gazetelerin en büyük zararının kendi kısık seslerini davanın sesi zannettirmeleri olduğunu ve bunun da davayı akamete uğratma tehlikesini içinde taşıdığını söyler. Gelgelelim bu noktada gene *Büyük Doğu*'ların merkezî öneminin altını çizmeden duramaz; özellikle Demokrat Parti devrinde bin bir siyasî sebepten her an başına belalar gelen günlük *Büyük Doğu*'ları yukarıdaki genel yargılarının dışında tutması bundan kaynaklanır.[59] Üstelik devlet çapında ve tesirinde bir günlük gazete için gerekli İslâmî yardıma mazhar olmadan ve gerekli mazhariyeti avlayabilmek için herhangi bir hamaratlığa tenezzül etmediğini vurgulayarak yalnız bırakıldığına dikkat çeker.

Necip Fazıl, 1978'de aynı konu etrafındaki yazılarında kendisinin mücadeleyle biriktirdiklerinin partiyle ve basınla harcandığını ifade edecektir. Bu defa siyasî ortamın sertleşmesinin de etkisiyle, muhatapları "başlarına aslan kafası geçirmiş bön ve toy kuzular" veya yüzlerine Sokrates makyajı yapmaya özenen "haylaz taklitçiler" olarak anılmaktan kurtulamayacaktır. Batı tefekkürü karşısında İslâm mütefekkirinin kafa zaferini gerçekleştiremeyişinden ziyade eleştiri dili içe doğru yöneltilmeye başlanır. Elbette her daim yokluk anlatısına müracaat edildiğinden, umumî ve amelî idrak rüştü yanında, tahlil ve terkip sahibi münevverlerden yoksunluk öne çıkarılır. Yani *halefler,* üstün fik-

58 Necip Fazıl, *Çerçeve 5*, s.161-167.

59 Kendine dönük eleştirilere karşı verdiği cevaplar üzerinde durulmayı hak eder: "Aceze Basın" başlıklı yazımda sana ve gazetene ait tenkitlere Bugün'de verdiğin cevabı okudum. Bu cevabı, efendilik, incelik, edep, terbiye ve ayrıca fikir ve üslûbu bakımından topyekûn gazeteciliğimize imtisal numunesi teşkil edecek kadar güzel ve değerli bulduğumu bildirir, hasret ve muhabbetlerimi sunarım." *Büyük Doğu*, 15. Devre, 28. Yıl, 10 Şubat 1971, s.15.

rin hamle ağırlığına sahip olamayanların omuzlarında hikmet yükünü taşımaktan da aciz konumdadırlar.[60] Oysa bir *selef* olarak *Büyük Doğu* olmaz denilen nice şeyi başarmıştır. Şimdi hem olumsuz hem de olumlu görülen iki durumu özetleyen ifadeleri birlikte okuyalım:

> "Harcadılar! Tam 34 yıllık bir uğraşma, didinme, savaşma, yırtınma sonunda, çizgilendirir, istikametlendirir, hedeflendirir gibi olduğumuz mâna ve dâvayı, sözüm ona sağcı bir eda ve iddia içinde mıncıkladılar, bozdular, örselediler, yıprattılar.
>
> (...)
>
> Haftalık bir fikir organının binden fazla basamadığı devirde, yirmibini aşkın bir tirajla, 'Allah ve ahlâk' kelimelerini bile yasaklayıcı küfür hisarına rağmen kapılarını açtığımız aziz dâva (Büyük Doğu), nihayet ortalık gevşediği, siyaset zemini bataklığa döndüğü ve önüne gelen mürşitlik pâyesine yeltendiği için mânevî bülûğa ermemiş insanların eline geçti, tık nefes haline getirildi, kötürümleştirildi, hayatiyetiyetini kaybetti, göz çekme ve kulak verdirme hassasını yitirdi ve işte bugünkü acıklı nebat hayatına düştü.
>
> Umumî tirajı üç buçuk milyona varan Türk gazeteciliğinin yüzde altmışı göbekten aşağıcı, yüzde yirmisi her telden çalıcı, yüzde on beşi, solcu, yüzde dördü hiçbir şeyci bir nispet belirtirken sağ basınının hem de 6-7 gazetesiyle ancak yüzde bir çapında okunma değeri ifade etmesi, hiçbir ölçüye sığmayacak kadar sefalet habercisidir.
>
> 40 milyonun gazeteleri toplam halinde 40 bin satamazken, 40 binlik bir küfür ve dalâlet şebekesinin omuz verdiği sürüm 4 milyona yaklaşsın; çok acı!"[61]

Hakkın ince elenip sık dokunduğu yazılar değildir bunlar. Bu satırlar bir başka açıdan, murakabe ve zabıtası olmayan sahalara açıkgözce yerleşivermek, bedavacılık, lüpçülük sanatı, emeği ve çilesi çekilmeden bir hakkın üstüne oturma uyanıklığının eleştirisi olarak görülebilir.

Özellikle İslâmiyet'i tek yol bilen ve bu anlayışı düsturlaştırdığını iddia eden dergileri ele alırken kullandığı "sapıkların sapığı, ama yolu büsbütün inkâr edenlerin sapıklığından daha sapık, güya o yola bağlıyken onu içinden saptırıcı ve böylece fesad ve tehlikelerin en büyüğünü

60 Sezai Karakoç'un Necip Fazıl nezdindeki konumunun farklılık arz ettiğini belirtelim. Sezai Karakoç, "en ileri" Büyük Doğuculardan görülür. Onun 1967'de toplatılan İslâmın *Dirilişi* kitabı üzerinden memleketin öz ruhunun yasaklanması tenkit edilir. Necip Fazıl, *Hâdiselerin Muhasebesi 3*, s.130.

61 Necip Fazıl, *Çerçeve 6*, s. 59.

belirtici bir yol" şeklindeki ifadeler muhataplarını neredeyse tümüyle mahkûm eder. Muhtemelen ilahiyatlıların çıkardığı bir dergi hakkında sarf edilmiştir bu sözler. Zira metnin devamında "kendilerini yeni içtihatlara mezun ve memur bilmeler, içinde yaşanılan memleket ve idaresi altında bulunan hükümet hangi ölçü ve kanuna bağlıysa, İslâmiyet'in de onlara baş eğeceğini iddiaya kadar gitmeler, nice mesele üzerine bağırsaktan fetva vermeler, neler ve neler?" şeklindeki ifadeler bu durumu akla getirmektedir. Necip Fazıl, 1970'lerde ister siyasî konular isterse dinî konular olsun herhangi bir olumsuz durumu zemmetmek istediğinde mutlaka 1943 kurucu tarihine gönderme yapar ve kahraman olarak kendisinin yaptıklarını muhataplarının başına kakarcasına öne çıkarır. Sonradan ortaya çıkanların/türedilerin ise uyanışı saptırdıklarına veya hakları olmadığı halde var olan imkânları çarçur ettiklerine dair hissiyat sezilmez değildir yazılarında:

> "Bu adamlar; 30 yıllık mücadelemiz sonunda sakız gibi beyazlaştırdığımız iman çarşafı üzerinde bu tahtakurusu lekeleri nereden peydahlandı? Bu meydanı sarsın diye mi, biz, süt-beyaz iman çarşafını, hapishanede tırnakları sökülmüş ellerimizle çitiledik?...
>
> Dalaletten hidayete yöneltilirken, hidayete girer gibi olduğu halde ters istikametlere sürüklenen ve şeytanın emrine geçen (karakter)ler her zaman görülmüşse de bu Yahudi ve münafık mizaçlı kişiler daima din meydana hakim vaziyetteyken faaliyete geçmişler, ve şu anda bizde olduğu gibi, küfre karşı imanın yekpare bir (blok) teşkil etmesi gereken ilk uyanış demlerinde pek boy göstermemişlerdir.
>
> Eğer uyanış böyle olacaksa hiç uyanmamayı ve camilere kapanıp sokağa ve meydan yerine veda etmeyi ve halimize ağlayarak son günlerimizi beklemeyi tercih ederiz.
>
> Doğrudan doğruya küfür ve inkar, bunların yanında mücadele ve mukabelesi çok daha kolay bir iş kalıyor ve 30 yıllık emeklerimiz sonunda, milyonlara nisbetle birkaçı geçmeyen bu sapıklıklar, her şeye rağmen bizi ta yüreğimizden yaralıyor.
>
> İçlerinde en halis gönüldaşlarımız bulunan mahut derginin bu vaziyete düşmesindeki ihmale karşı bir tavzih ve özür kaleme almasını bekliyoruz."[62]

1970'lerden itibaren başlayan temel İslâmî kaynakların tercümesi de sorun olarak görülür. Ona göre, din büyüklerinin eserlerini Türkçeye kazandırmak için bir takım asgarî şartlar gereklidir. Bu şartlar arasında ilim nizamı, hikmet gözü, üstün idrak ve intikal melekesi, zevk ve

62 Necip Fazıl, *Çerçeve 5*, s.99-100.

incelik mizacı, aşk ve edep tabı, haşyet ve hürmet ürpertisi, lisan ve üslup ustalığı olmazsa olmazdır. Necip Fazıl, içtihadın gerekli olduğunu savunanları mukaddesat taciri olarak andığı çevrelerle aynı kefeye koyarak *Türkiye'nin Manzarası* (1973) kitabında ağır bir şekilde tenkit etmiştir. Bunun dışında, yayın dünyasında kaynak eserlerin neşrini, zevk, zarafet ve güzellik bakımından sorunlu bulur. Bu çerçevede, İmam Gazali'nin İhya'sının kötü tercümelerini eleştirir ve mütercimlerin ruhlarında vecd ve haşyetten pay olmadığını söyler. Din mevzuunda başka kitaplarında yapmış olduğu "kaba", " galiz ruh bünyeleri", "ılık hava haşereleri", "mukaddesat simsarları" gibi esef verici ifadeleri bu yazısında da tekrar etmiştir. Ona göre, âlimlerin eserlerine el atmak, onları Türkçeye tercüme etmek için birtakım şartlar gerekmektedir. Şu satırlar onun bu husustaki mesuliyet duygusunu billurlaştırmaktadır:

> "İlim mîzanı, hikmet gözü, üstün idrak ve intikal melekesi, zevk ve incelik mizacı, aşk ve edep tab'ı, haşyet ve hürmet ürpertisi, lisan ve üslûp ustalığı…
>
> Artık düşünün, Kur'ân ve Hadis'e el atabilmek için insanda daha neler olmak lazım?…"[63]

Bunun yanında Necip Fazıl'ın, otuz/kırk yıllık mücadelenin geldiği olumsuz durumu tasvir ettiği satırlar aynı zamanda döneme dair onun genel yaklaşımlarını aksettirmektedir. 10 Şubat 1974 tarihli "Mukaddesat Simsarları" başlıklı yazının giriş paragrafı son derece önemlidir:

> "Biz bu davayı mücessem küfre karşı mücerret iman adına 30 yıldır savunur ve bu uğurda İğneli Fıçı hayatı yaşarken, aldığımız mesafeler onu, bir gün aramızda hiçbir dini kaygı ve ürperti duymaz, mukaddesat simsarlarının türeyeceğini, yolumuzu karanlığa boğacağını ve din edasını hudutsuz kabalaştıracağını nasıl kestirebilirdik?… Heyhat ki, şimdi iş, cephe istikametini bırakıp geriye dönmeye, bizi geriden vurma yolunda olanlara yönelmeye ve olanca ateş gücümüzü ve bu bizden sanılanlar üzerinde kümelendirmeye kalıyor."[64]

Benzer ifadeler, dört yıl sonra çerçevesi genişleyerek ve ifade kudreti arttırılarak 7 Ağustos 1978 tarihli "Çilemiz" başlıklı yazıda şu şekilde tekrar edilecektir:

63 Necip Fazıl, *Çerçeve* 6, s.149.
64 Necip Fazıl, *Çerçeve* 5, s.141.

"Hikmet ve cihad yönünden bunca yıldır bütün çileyi biz çektikten, buz dağlarını erittikten ve nihayet göre göre ortalığın çamura döndüğünü gördükten sonra meydana gelen yumuşakça havada, bizim 40 yıl müddetçe borçlanarak yaşamamıza ve üstelik ensemizi kılıç altında tutmamıza karşılık, sadece dünya tamahı gayesiyle safdil Müslümanları avlayıcı bir moda peydahlandığına şahit olduk. Bu moda, en küçük dinî vecd, haşyet, zevk, idrak ve irfan sermayesine malik bulunmayan fırsat düşkünlerinin habire İslâmda en büyük âbide şahsiyetlerden yaptıkları boyacı küpü tercümeler ve bağırsaklarının sesini verici aşağının bayağısı, uydurma menkıbelerden ibaret- sözüm ona- telifler... Kimi utanmadan Hakkın kelâmını romanlaştırmaktan ürkmüyor, kimi de 'İbn-i Teymiyye' dalâlet mektebinin kuru akılcı son talebeleri sıfatiyle türemiş yeni mütefekkir taslaklarına tercümeler yaptırmayı ve İslâm itikadının temelinde köstebek yolları açtırmayı kâr hesabına uygun buluyor.

Daha düne kadar dışına ve küfre karşı savunduğumuz aziz İslâmı, şimdi döne döne içine ve sapık anlayışlara karşı müdafaa zorunda kalmak ne hazin!...

Bu ne çiledir Allahım; 40 yıldır tesviyesine çalıştığımız sahayı şimdi çilesizlerin istilâsına uğramış görmek!...

Çilemiz çilesiz müslümanların hali..."[65]

Duygunun samimiliğine bir şey diyemeyiz. Yazıların etrafa yaydığı cazibe dalgası bu yıllarda ve sonraki yıllarda tahrip edici etkilerde bulunacaktır. Yazılarında göze çarpan öfke edasının itidal yoksunluğu ve sükûnetsizliği karşısında Necip Fazıl'ın vereceği tepkinin öteden beri fikir kaynağından gelen öfke olacağını unutmayalım. Kaldı ki bizzat kendisi öfkeyi görüp fikri göremeyenlerin düşünüş tarzlarına karşı çıkar.[66] İslâmî neşriyat kimi zaman yukarıdaki satırların aynen tekrar edilmesiyle kimi zaman da daha başka ifadelerle *Rapor* dizisinde de eleştirilir. Farklı olması bakımından şu satırlar calibi dikkattir:

"İslâmî neşriyatın, ağzındaki tıkaç sökülür gibi olur olmaz, esasta en mukaddes şeyleri tatbikatta en mülevves seviyeye düşürücü bazı âyet ve hadîs esnaflarınca, şurada burada, beyaz ve kara saraylarda pazarlandığı...

65 Necip Fazıl, Çerçeve 6, s.149-150. 16 Temmuz 1980'de *Yeni İstanbul* gazetesinde yayımlanan ve *Raporlar* içinde derlenen "Çile İçinde Çile" başlıklı yazısında din büyüklerinin eserlerini, Kur'an ve Hadis konulu eserleri Türkçeye kazandırmak için yapılması gerekenler aynen tekrarlanır. Necip Fazıl, *Rapor 11/13*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2009 s.10.

66 Necip Fazıl, *Çerçeve 1*, s.69.

> Matbaa, kâğıt, şu, bu en hurda ve basit madde unsurlarındaki sıkıntının bile insanı boğmaya yettiği...
>
> Bir vaziyet!! Bu umumî akamet, iktidarsızlık, fesat ve çürüme vasatında, bu taaffün havasında, tefessuh ikliminde..."[67]

1970'lerin ikinci yarısında siyasetin günden güne çetrefil hale gelmesi, Necip Fazıl'ı pek arzu etmediği siyasî tercihlerle baş başa bırakacaktır. MSP'den sonra AP ve MHP'de mücessem hale gelecek olan bu tercihlerin onu memnun etmediği ancak Necmettin Erbakan'ın kişiliğinden dolayı buna mecbur olduğu bir gerçeklik olarak önümüzdedir. İşte bu günlerde Necip Fazıl, politikayı iğrenç bir bataklık olarak görmeye başlayacak, arada bir de olsa bu bataklıktan sıyrılarak saf fikir ve sanat çimenliğine uzanmayı arzu edecektir. Kendine yol arayan küçük su kıvrımlarını seyredip göklere dalıp bulutlardan mana çıkarma arzusunun baskın olduğu siyaset dışı hallerde *Büyük Doğu* ile irtibatlı olan *Mavera* dergisiyle Akabe Kitabevi'ni takdir eden ufarak bir yazı kaleme alır. Dergi, Necip Fazıl tarafından, Büyük Doğu gençliğinin artık kendi başına sanat mahsulü verme çağına erişmiş bulunmasından bir işaret olarak görülür. Dergi ve kitabevindeki atmosferin yoğurucuları olarak Mehmet Âkif İnan, Rasim Özdenören, Erdem Bayazıt ve Cahit Zarifoğlu Büyük Doğu sulbünden gelme ilk üretimciler sıfatıyla takdim edilerek şu cümleler kurulur:

> "(...) gönlümün ötelerde olduğu bu son devremizde, dâvamızın şehrâyinini mahyalaştıracak yeni gençliği iş ve üretim başında görmek ve asıl bayramı bu suretle idrak etmek hasreti içinde yazdığımı, hem de böyle bir günde ilân ederim."[68]

Sonraki yıllarda *Mavera* etrafında toplanan siyaset ve fikir adamı olmak iddiasındaki isimler, Necip Fazıl'ın MSP'den kopuşunu ve başka partilerle ilişki kurmasını protesto edeceklerdir. Necip Fazıl ise *Mavera* dergisindeki yazarların çoğunu "iyiye doğruya karşı tüm hassasiyetlerini kaybedercesine kendilerini kaplayan nefsanî bir hırs halinde ucuz tarafından (ideolog) olmak gayreti, yularını çözme ve istiklâl ilân etme sevdası"na kapılmakla suçlayacaktır. Necip Fazıl'ı bu satırları yazmaya mecbur eden husus, onların hasret çektikleri makamda gördükleri üstatlarına tahammül edemez hale gelmeleri ve ortaklaşa yazdıkları mek-

67 Necip Fazıl, *Rapor 1/2*, s.11.

68 Necip Fazıl, *Çerçeve 5*, s. 205.

tupla yazılarının artık *Büyük Doğu*'da yayımlanmasını istememeleridir.[69] Bunun üzerine Necip Fazıl, bir zamanlar kendilerini *Büyük Doğu*'nun çömezleri sayan hatta "anamı sorarsan *Büyük Doğu*" diyecek kadar ileri giden mektup sahiplerini şu cümlelerle "evlatlıktan reddedecektir":

> "Süt emdiği anayı inkâr ve henüz mânada 1 yaşını doldurmamışken parmaklarından güğümlere süt akıttıkları iddiasındaki bu fikir ve kütüphane kaçaklarını, hemen hakka dönmedikleri takdirde evlatlıktan reddetme durumuna getirilmiş bulunuyorum.
>
> Benim, bu katarda lokomotife tahammül edemedikleri için raydan çıkan kıskanç vagonlara değil, bizzat lokomotif olacak, aldığı tesiri kusmayacak ve onun altında ezilmeyecek şahsiyet çekirdeklerine ihtiyacım var."[70]

Alçalma günlerinin akabinde Tanzimat Fermanı'nın ilanından beri memlekette yapılan her şeyin İslâmiyet'e darbe vurmak niyetiyle yapıldığını düşünen bir tarih tasavvuru vardır Necip Fazıl'ın. Tanzimat'tan başlayan çizginin Cumhuriyet devrinde daha açık bir hale geldiğinin altını çizen Necip Fazıl, adam olmayı başaramadığımız sürece öz yurdumuzda parya gibi yaşamak nasibimizin değişmeyeceği bundan dolayı da kendi işine dost olmayı ön planda tutmak gerektiği kanaatindedir. Saf edebiyat tutkunları olarak andığı Sezai Karakoç, Nuri Pakdil gibi isimlerin kültür dünyasında ilk eleştirisini yapan Necip Fazıl, zamanında *Büyük Doğu* etrafında, "kanatları tutuşasıya kavisler çizen" bu pervanelerin şimdi "karasinekler" gibi ışıktan kaçmalarını, kurbağa dilini Türkçe sanmalarını, insana ancak sayıklamalarda musallat olan ruh ve anlam ihtilallerinden kopma sesleri alt alta dizmeye şiir demelerini eleştirecektir.

69 Necip Fazıl, Büyük Doğu'cu olarak kadrosunda gösterdiği *Mavera* dergisi etrafında toplanan gençleri 1970'lerin sonunda "korkunç bir kaçaklık içinde" gördüğünü birkaç defa belirtecektir. "Eser verme çağındaki olgun gençlerin" ona belli noktalarda muhalefet etmeleri karşısında, öteden beri biricik gıdasını teşkil eden inkisar ve ıstırapların en zalimine uğradığını yazacaktır. Bunun altında yatan sebep ise hiç şüphesiz Necip Fazıl'ın MSP'ye karşı almış olduğu tavırdır. Daha sonra bu gençler Necip Fazıl'a bir mektup yazıp göndereceklerdir. "Muhterem Üstadımız" hitabıyla başlayan "saygı ve bağlılıkla" biten mektubu *Mavera* grubundan sadece A. Cahit Zarifoğlu'nun imzalamadığı bilinmektedir. Söz konusu mektubun üst kısmına bizzat Necip Fazıl tarafından yazılan "Kötü Dostlar" ve "Hiyanet" ifadeleri meydana gelen hissiyatı anlaşılır kılmaktadır.

70 Necip Fazıl, *Rapor 7/8*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2009, s.56-57. Benzer ifadeler için bkz. *Rapor 3/4*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2009, s.156-58.

14 Mart 1965'te "Maraş gençliğinin en ileri temsilcileri"[71]arasında adını andığı Nuri Pakdil hakkında 1970'li yıllarda dil tutumundan ötürü okuyanları hayretler içinde bırakacak çok ağır eleştiriler yapacaktır. Necip Fazıl, *Edebiyat* dergisinin dil tutumuna dair,[72] doğrudan bir eleştiri getirmemiş olsa da, uydurukçuların Türk'ün ruh nakışlarını kazımaya ant içen "manevi talan güruhu" oldukları şeklindeki yaklaşımı dikkate alındığında bu tavrı olumlamadığı düşünülebilir.[73] Dahası şu ifadeler isim zikretmeden *Edebiyat* dergisi etrafındaki şair ve yazarların dil tutumunu eleştirmektedir:

> "Sırf İslâma karşı olmak gayesiyle yapılan işlerin başında, şu bizim müslüman geçinen bazı genç şair ve muharrirlerimizin de ahmakçasına tuzağına düştükleri uydurukça var…
>
> Aydın manada müslümanlık iddia edenler, bu, Taş Devri insanlarının bile tükürećeği mefhum fukaralığına ve idrak işkencesine nasıl tahammül ve tenezzül gösterirler, bilemem!…
>
> Türkçeleştirme yaftası altında girişilen, bir milleti gönlünden budama işi, asla bir lisan meselesi olarak ele alınamaz. Bütün dâva içimize sinmiş, beynimizin girinti ve çıkıntılarına oturmuş, bizim olmuş Arapça ve Farsça kelimeleri 'tehcir ve taktil-sınır dışı etme ve öldürme' kastından doğuyor.
>
> Plân açıktır:
>
> Türk'ü İslâm kültüründen koparmak…"[74]

"Çerçeve" Yazıları Dâhilinde Netice-i Kelâm

Görüldüğü üzere Necip Fazıl, *Büyük Doğu* mefhumunu siper alarak 1943 yılından itibaren yaptıklarını öne çıkararak aslında Müslümanlık iddiasında bulunanların tamamının lideri olduğunu, tam manasıyla adam olamayanların hakikati kendilerine uydurmanın ötesinde bir şey sunamayacaklarını ve bunlardan hiçbir şey olamayacağını ifade eder: Sade düşünce dünyası değil edebiyatçılar ve siyasiler hesabına da bu böyledir. Burada Necip Fazıl'ın sesindeki heybet, özellikle fikirsizlik,

71 Necip Fazıl, Çerçeve 4,s.158.

72 Nuri Pakdil, yakınlarda kendisiyle yapılan bir söyleşide derginin dil tercihini ve sebeplerini şöyle özetler: "muhafazakâr kesim öz Türkçenin solcular tarafından kullanıldığını söylüyordu. Oysa biz bu dili kullanarak solcuların elinden silahını almış oluyorduk. Onları da şaşırtıyorduk. Emekçi haklarını savunuyorduk. Mülkiyeti eleştiriyorduk." Nuri Pakdil: "Muhafazakâr Değil, Devrimciyim" (Söyleşi: Kübra Par), *Habertürk,* 14 Kasım 2104.

73 Necip Fazıl, *Çerçeve* 6, s. 79.

74 Necip Fazıl, *Çerçeve* 6, s. 128-129, 310.

kültürsüzlük, idealsizlik, kabukta kalış ve samimiyetsizlik meselelerinde daha da bariz hale gelmektedir. Kendini umumî efkâr mümessili kabul etme tavrı "biz pazarlıksız Müslüman'ız" veya "su katılmamış Anadolu Türküyüz" ifadelerinde olduğu kadar, "yüz seneden beri beklenen, dalla kök arası bir hayat cereyanının ilk habercisiyiz" ifadesinde de karşımıza çıkacaktır. "Daldan köke doğru inmek isteyen zehir aşısına karşı kökten dala doğru yükselmek hamlesinde bir iç bünye özü"[75] olarak *Büyük Doğu*'dan kopmalar bu kahramanca adanmışlık telakkisinden dolayı hoş karşılanmayacak nobran bir dille tenkit edilecektir.

Ne var ki, Necip Fazıl, 1970'lerin sonuna yaklaşıldığında umudunu kaybetmiştir ki kendi neslinden önceki ve sonraki insanların teker teker ölümleri karşısında "dünyanın dolarken boşalmakta" olduğunu düşünmeden edemeyecektir. Öyle ki kendisine bir bardak su bile getirecek kimsenin bulunmadığı ahşap konakta yapayalnızdır. Gayet derin ve üstün manası olan bu yalnızlık durumu belki onun *Rapor* adıyla yayımlanan metinlerinde karşımıza çıkan dilini bir nebze de olsa aydınlatabilir. Ayrıca Necip Fazıl, bu yıllarda, sözde müsamaha ve müsaderelerden yararlanarak din sahasında türeyen siyasî teşekküller ve sahte mürşitlerin halini ahir zaman hadisleri ile tenkit etme yolunu tercih edecektir. Kendisinin Müslümanları sömürdüğü, kumarbaz olduğu, milyonlara alınmış arsa ve arabalarının bulunduğu şeklindeki yergileri, zorla ayıp arama ve kötülük yakıştırma gayretleri olarak addedecek ve şunları yazacaktır:

> "Müslümanlarca bu gibi oyunlara gelinmemesi ve bu dâvada 'Allah!' demenin yasak olduğu günlerde şahlanıp hiçbir çıkarla imtihan edilmediği halde her şeyini feda edenlerin seçilebilmesi ne gün gerçekleşecektir?
>
> Arkamızdan gelenlerin, bizim açtığımız iklimden faydalanarak hasada kalkışmaları ve sonra kendi aralarında bu hasadı hasede çevirmeleri ne hazin!..."[76]

Bu ve birbirinden farklı eserlerden yapmış olduğumuz alıntılar ve hatırlatmalar bize şunu gösterir: Necip Fazıl gerek son dönem eserlerinde gerekse 1960'larda kaleme aldığı eserlerinde, daha evvel de *Büyük Doğu*'nun farklı sayılarında kimi zaman açık kimi zaman imalı olarak, farklı dinî, fikrî, siyasî grupları eleştirmiştir. Bunları eleştirmesi bir tür koruyucu hekimlikten kaynaklanır yazılarına bakılırsa. Zira bu gruplar ona göre, "bugün yeni doğmuş bir bebeğin sağlık rejimi bakımından

75 Necip Fazıl, *Başmakalelerim 1,* Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2008 s.9.

76 Necip Fazıl, *Çerçeve* 6, s. 55.

en tehlikeli düşmanı sayılacak ve onu yatağa düşürecek şekilde, dâvamızın, hikmet, hakikat,(estetik), (diyalektik) cephelerini karartma; kısacası, bizim açtığımız ve en ince hendese dehâsı ve billûr taşlarla döşemeye çalıştığımız yolu tıkma rolünde"dir.

Gerek MSP kongresinde yaşananlar gerekse matbuat dünyasındaki gelişmeler Necip Fazıl'ın hayal kırıklıklarını azaltmak bir yana katmerli bir şekilde arttıracak ve verdiği hükümlerin isabetli olduğuna dair özgüvenli algısını pekiştirecektir. 25 Ocak 1939'da aşınmış, pörsümüş, ucuz ve laubali bir kalıp olarak gündelik fıkra yazarlığı içinde harcanıp gitmekten bahseden Necip Fazıl, 1970'lerde yazdığı bir yazıda Bâbıâlide muharrir yahut onu andıran tek bir kişinin kalmamış olmasından duyduğu ıstırabı okurlarıyla paylaşma gereği duyacaktır. Artık kendisi sanki "ekibi dağılmış bir tiyatrocu" gibi hüzün içindedir. Şüphesiz bunun sebebi "gidenlerin gitmiş olması" değil fakat "gelenlerin gerçek gelişe paydos deyişidir"[77] Bu süreçte, İslâm âleminin beklediği birlik, nizam ve kemali sağlamaktan uzak olan "mukaddesat demagogu" olarak andığı isimlerin satıh üzerindeki çırpınışlarının sona ermesi için susmaları gerektiğini de ifade edecektir.

Elbette Necip Fazıl'ın yapmaya koyulduğu ameliyenin sadece kör ve kaba bir hissilikle izah edilmesi yanıltıcı olacağı kadar haksızlık da olacaktır. Katıksız, katışıksız ve pazarlıksız olarak andığı İslâm davasını savunma gayreti önceliklidir bu eleştirilerinde ve mahkûm edişlerinde. Dahası İslâm idealini "bitpazarı eşyasına" döndürerek ucuzlaştıranlar karşısında ulvî gayenin hakkını öfkeli bir şekilde talep eder. Bu durum çoğunlukla davasını yoğuran ve müşterek bir hayat yasası haline getirmeyi arzulayan öznenin, bildirme ve inandırma isteğinden kaynaklanır. Onun nazarında *Büyük Doğu* davası daima asliyet ve asaletini kaybetmemiş, "aşağıda çamurlu yağmur yağarken, bulutlar üstündeki güneş mahiyetini korumayı bilmiş", tasfiye harekâtına girişerek "çürüklerini tek tek ayıklayıp ıskartaya çıkarmıştır".

Velhâsıl, terk edilmiş olma durumu o kadar ciğerlerine işlemiştir ki, dönüp dolaşıp yine aynı konulara/temalara/kişi ve gruplara gelecek ve başka konular üzerinde duramayacaktır. Ahir ömründe en ince ve titiz şartlarıyla yeni zuhura dair umudunu, salonları ve meydanları dolduran alkışçılarda değil birkaç genç cevherin gelişine bağlamıştır. Lakin şu dizeler de bir hakikati yansıtır: " O gelir, bu gider de,/ Gelmez beklenen her ân." Bu satırlar belki bir ideal olarak hayallerde kalan *Büyük Doğu* ile gerçekçi bir yüzleşmeyi de sağlayacaktır.

77 Necip Fazıl, *Çerçeve* 6, s. 278.

DİZİN

Necip Fazıl Kısakürek şairdir, düşünce ve dava insanı, muharrir ve aksiyonerdir.

Necip Fazıl'ı şahsiyet sahibi bir münevver kılan ise tüm bunların ötesinde bir inanç adamı olmasıdır. Şiir, sanat, fikir, iman... O nereye yöneldiyse, kendini tüketircesine bir hararetle inanmıştır. Şahsiyetinin en belirleyici özelliği, işte bu inanma gücüdür.

Üstad, hayatı boyunca, inandığı değerler uğruna bu iştiyakla yaşadı; böylece kendi kendini ve onu okuyan, dinleyen öğrencilerini her an yeniden inşa etti. Yeryüzünde iz bırakmış her büyük insan gibi ateşlerden geçmek pahasına da olsa yolundan asla dönmedi. Kendi deyimiyle ifade edecek olursak, "kim var?" diye seslenildiğinde sağına ve soluna bakmadan "ben varım" diyenlerden oldu daima.

Zeytinburnu Belediyesi, 2014 yılının Necip Fazıl Kısakürek'in doğumunun 110. yılı olması hasebiyle, Üstad'ın fikir çilesi içinde geçen ömrünün nağmelerinin kulaklarımızda hala çınladığının delili bir sempozyum faaliyeti planlamıştır. Pek çok kıymetli yazar, şair ve akademisyenin katılımıyla düzenlenecek olan bu sempozyumun amacı, Necip Fazıl'ın hayatı ve eserlerini anma ve anlama çabasıdır.

31 Mayıs 2014 tarihinde başlayacak olan "Kalır Dudaklarda Şarkımız Bizim: Doğumunun 110. Yılında Necip Fazıl'ı Anma Sempozyumu", "Edebiyat, Fikriyat ve Siyaset" başlıklarında olmak üzere üç oturumdan oluşmaktadır.

"Edebiyat" başlıklı oturumda Üstad'ın şiiri ve poetikası, Büyük Doğu dergisinin dönemin edebiyatına olan etkisi, düzyazıları gibi konular ele alınırken; Necip Fazıl'ın edebiyat anlayışı, kırılmaları, türler ciheti de dikkate alınarak ele alınacaktır. "Fikriyat" başlıklı oturumda, İdeolocya Örgüsü, Necip Fazıl'ın kadına bakışı, tasavvufa bakışı ve İslamcılık mirası konuşulacaktır. "Siyaset" başlığı adı altında ise Necip Fazıl'ın tarih anlayışı, dönemin siyasal figürleriyle ilişkileri, Tek Parti ve Kemalizm Eleştirisi gibi konular enine boyuna irdelenecektir.

Saygıdeğer yazar, usta öykücü Rasim Özdenören'in açılış konferansıyla başlayacak sempozyuma, Ali Ayçil, Ali Emre, Asım Öz, Burhanettin Duran, Cihan Aktaş, Ekrem Demirli, Ercan Yıldırım, Ergün Yıldırım, Fazıl Gökçek, Hüseyin Su, İsmail Kara ve Mustafa Armağan gibi pek çok kıymetli şair, yazar ve fikir adamı katılacaktır.

Murat AYDIN

Zeytinburnu Belediye Başkanı

ZEYTINBURNU KÜLTÜR SANAT · ZEYTİNBURNU BELEDİYESİ · zeytinburnu.bel.tr 444 1984

"Kalır Dudaklarda Şarkımız Bizim"

Doğumunun 110. Yılı Anısına

Necip Fazıl SEMPOZYUMU



ZEYTINBURNU KÜLTÜR SANAT · ZEYTİNBURNU BELEDİYESİ · zeytinburnu.bel.tr 444 1984

AÇILIŞ PROGRAMI

Saat: 10.00 İkram
Saat: 10.30 Protokol Konuşmaları
Saat: 11.00 Açılış Konferansı / **Rasim Özdenören**

1. OTURUM: EDEBİYAT

Saat: 11.30-13.00
Oturum Yöneticisi: **Prof. Dr. Ergün Yıldırım**

Prof. Dr. Fazıl Gökçek
Bab-ı Ali'den Büyük Doğu'ya Yansıyanlar

Ali Ayçil
Necip Fazıl'ın Şiiri ve Poetikası:
Benlikte Israr

Ali Emre
Büyük Doğu'nun "Edebiyat Mahkemeleri":
Necip Fazıl'ın Gözünden Edebiyatçılarımız

Hüseyin Su
Necip Fazıl Öyküleri ve Öykücülüğü

Saat: 13.00-14.00
ARA / YEMEK

2. OTURUM: FİKRİYAT

Saat: 14.00-15.30
Oturum Yöneticisi: **Prof. Dr. Fazıl Gökçek**

Prof. Dr. İsmail Kara
İdeolocya Örgüsü Nasıl Ele Alınabilir?

Doç. Dr. Mustafa Tekin
Necip Fazıl'da İslamcı Refleksler

Cihan Aktaş
Necip Fazıl'da Evle Agora Arasında
Kurtarılacak Kadın Düşüncesi

Doç. Dr. Ekrem Demirli
Necip Fazıl'ın Düşüncesinde Tasavvuf

Asım Öz
Necip Fazıl Çerçevesinden
Ardıllarının Eleştirisi

Saat: 15.30-16.00
ARA / İKRAM

Tarih : 31 Mayıs 2014, Cumartesi
Yer : Zeytinburnu Kültür ve Sanat Merkezi
LCV : Yusuf Sadık 0212 415 58 58

3. OTURUM: SİYASET

Saat: 16.00-17.30
Oturum Yöneticisi: **Doç. Dr. Ekrem Demirli**

Mustafa Armağan
Bir Avuç Tuz Olmak:
Necip Fazıl'ın Tarihe Yaklaşımı

Prof. Dr. Burhanettin Duran
Necip Fazıl'da Tek Parti ve
Kemalizm Eleştirisi

Prof. Dr. Ergün Yıldırım
Necip Fazıl'ın Siyasal İslamlaşma Perspektifi

Ercan Yıldırım
Necip Fazıl'da Siyasallık:
Realpolitikten İdeal Politiğe Ulaşma Davası